المجلد 38
1
يوليو
سبتمبر

عالم الفكر

آفاق معرفية

2009

مجلة دورية محكَّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

مجلة فكرية محكّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**6** د.ك
للمؤسسات	**12** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**8** د.ك
للمؤسسات	**16** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**10** دولارات أمريكية
للمؤسسات	**20** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**20** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**40** دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: **23996** -الصفاة- الرمز البريدي **13100**
دولة الكويت

مجلة فصلية تصدر
عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

تم التنضيد والإخراج والتنفيذ
بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني
للثقافة والفنون والآداب
الكويت

شارك في هذا العدد

د. أحمد يوسف
د. نجوى الرياحي القسنطيني
د. نور الدين صدار
د. عبدالرحمن عبدالسلام محمود
د. أحمد كروم
د. محمد المصباحي
د. عمر الزعفوري
د. فياض سكيكر
د. ناصر يوسف

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 ـ أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

2 ـ أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة في ما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

3 ـ يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.

4 ـ تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة بالإضافة إلى القرص المرن، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

5 ـ تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

6 ـ البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

7 ـ تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

- المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

- ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 23996 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100 دولة الكويت

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

المحتوى

آفاق معرفية

تقـــديم

في إشراقتها الصيفية تطل مجلة عالم الفكر على بساتين المعرفة الرحبة لتقطف بعناية من ثمارها اليانعة وتهديها إلى قارئها الكريم، لتكون بمنزلة المعين والرفيق المفيد في عطلته الصيفية، فتستضيف في هذا العدد - كما عودتكم - مزيجا من الأقلام المخضرمة وكذلك الواعدة؛ لتناقش عددا من الموضوعات الشائقة وتواجه المشكلات العميقة في مجالات الفكر والأدب والاجتماع والبيئة وغيرها من مجالات رصدتها المجلة لهذا العدد.

فتخصص أولى هذه الدراسات لمجال النقد السيميائي الأدبي فيناقش أحمد يوسف في دراسته «تهافت المعنى وهباء الحقيقة... قراءة في البلاغة السفسطائية» إشكالات هباء التأويل في أدبيات البلاغة السفسطائية، وذلك من خلال التركيز على طبيعة الدوائر التي تنفلت فيها المعاني من بهاء النسق، وتنزلق فيها الدلالات إلى هباء التأويل لدى السفسطائيين الأوائل.

وننتقل بعدها إلى إشكالية أدبية أخرى، وذلك من خلال دراسة نجوى الرياحي بعنوان «في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره»، حيث تلقي الضوء فيها على مفهوم بدأ يحظى أخيرا بالاهتمام في الأطروحات النقدية المعاصرة، وهو مفهوم نقد النقد، وذلك من خلال التعريف به في ضوء علاقته الخلافيّة بالنقد، إضافة إلى محاولة معرفة مدى توافر حركة وعي بمصطلح نقد النقد قديما وحديثا توازي حركة ظهوره.

وفي مجال آخر من النقد الأدبي يقدم نورالدين صدار في دراسته المعنونة بـ «مدخل إلى البنيوية التكوينية في القراءات النقدية العربية المعاصرة» رؤية خاصة لتأسيس مدخل يكون منطلقا أساسيا لمقاربة وتقييم الدراسات النقدية العربية المعاصرة التي تبنت النهج البنيوي.

ونختتم باب النقد الأدبي في هذا العدد بدراسة بعنوان «القصيدة وتأنيث الخطاب... قراءة في شعر أبي تمام» يتطرق فيها عبدالرحمن عبدالسلام إلى الوعي الحداثي في شعر أبي تمام، باعتبار هذه الحداثة المبتدعة في شعره فعلا مؤسسا لكل حداثة عربية شهدتها الحركات الشعرية اللاحقة.

ونطرق تاليا باب العلوم التربوية، وذلك من خلال دراسة أحمد كروم المعنونة بـ «مفهوم البناء وأثره النظري في اكتساب المهارات المعرفية» التي يتناول فيها عددا من الأفكار النظرية التي تركز على عملية البناء باعتبارها مفهوما أساسيا قامت عليه كثير من النظريات والمهارات التعليمية والتربوية. لنتحول بعدها إلى مجال الفكر السياسي من خلال دراسة «هل يمكن الكلام عن الحق في الكذب في المجال السياسي؟»، التي يحاول فيها محمد المصباحي متابعة واستقصاء دلالات وإشكالات الكذب السياسي في الزمن المعاصر.

وفي مجال علم الاجتماع يناقش عمر زعفوري الحركات الاجتماعية في المدينة العربية المعاصرة ومدى فاعليتها في تطوير واقع المدينة في، دراسة بعنوان «الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة».

أما دراسة «أثر النمو السكاني في البيئة» لـ فياض سكيكر فتناقش تحديين خطيرين يواجهان المجتمعات الإنسانية على كوكب الأرض، وهما التحدي السكاني، وبالتبعية التحدي البيئي، مستعرضة المخاطر المترتبة عليهما وكيفية مواجهتها.

وأخيرا، وفي دراسة بعنوان «دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة... نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية» يحلِّق بنا ناصر يوسف في آفاق دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة؛ وكيف حقق اليابانيون معجزة النهوض باقتصاد بلادهم بعد أن دمرته الحرب العالمية الثانية.

رئيس التحرير

تهافت المعنى وهباء الحقيقة

قراءة في البلاغة السفسطائية

د. أحمد يوسف (*)

توطئة

ستنصرف هذه الدراسة إلى تأمل تهافت المعنى تأملا سيميائيا يسعى سعيا وئيدا إلى فهم إشكالات هباء التأويل في أدبيات البلاغة السفسطائية؛ وإن شئنا الضبط المأمول في ما تنشده اللغة العلمية الواصفة قلنا: كما وردت في حوارات أفلاطون ومؤلفات أرسطو؛ وكذلك في كتابات الفلاسفة المسلمين وشروحهم وسائر تاريخ التفكير الفلسفي الذي قدم لنا صورة سلبية عن مقاصد هذه البلاغة وتأثيرها الوخيم في المجتمع وفساد آلتها المنطقية.

لقد ظهرت هذه البلاغة في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد بعد أفول نجم حكم الأقلية (الأوليجارشية)، وبروز حكم «ديموقراطي» راشد في أثينا؛ وللإشارة فإننا لا نتحدث في هذا المقام عن السفسطائية الثانية[1] التي برزت في القرن الثاني بعد الميلاد.

يبتغي هذا التأمل مسلكا يحاول أن يرسم لنفسه مسارا نقديا يتعامل مع البلاغة على أنها تراث لغوي وفكري غير منفصل عن نشاط السلوك الإنساني وحمولاته الفلسفية والحضارية والسياسية والدينية. ولا يسلم جدلا بتلك الهوة العميقة التي حفرتها حوارات أفلاطون بمعول سقراط بين البلاغة والواقع من وجهة وبينها وبين العقلانية من وجهة أخرى، وتسويق الإدانة لممارسات البلاغة التي لم تكن ترقى إلى منزلة الفلسفة. كما أنها تقع ضمن مجال زمني

(*) كلية الآداب - جامعة وهران - الجزائر.

يجعلها تمثل واسطة العقد بين الميتوس واللوغوس الذي أسلمه غورغياس السلطة التي لا تقهر، ورأى أن مفعوله يشبه مفعول المخدر؛ ولهذا السبب رميت البلاغة بالمظنات لكونها استبدلت الحقيقي بالخيال الذي ينهض على المحتمل[2]. علما أن المحتمل كما يتصوره أفلاطون كثيرا ما يجاور الوهم. إن هذا الجوار جعل أفلاطون يدفع بفيدر Phèdre في محاورته للبحث عن الحقيقة. بيد أننا سنركز على طبيعة الدوائر التي تنفلت فيها المعاني من بهاء النسق، وتنزلق فيها الدلالات إلى هباء التأويل لدى السفسطائيين الأوائل. فتتكسر قوارير الإنسان، ولا يعرف كيف يشرب منها الصريح والصريف، فتصير «الحقيقة» إلى التيهاء؛ ولا معلم لها إلا هذا الذي تكسرت قواريره ليصبح مقياسا لكل الأشياء.

إن المعضلة الكبرى - التي تقف عقبة كأداء أمام مؤرخي المعرفة - تتمثل في السؤال الآتي: «كيف نقرأ مدونة «البلاغة السفسطائية»، وقد وصلنا إرثها مكتوبا بأقلام خصومها؟ ومن هنا نحن نواجه نمطا من القراءات التي يمكن وصفها - تجوزا - بـ «المنحازة» أكثر مما نواجه نصوصا حقيقية كتبها السفسطائيون [sophistai]sophistes [3] أنفسهم. وهذه الإشارة تحتم على التأمل النقدي أن يستنفر احتياطاته المنهجية.

يقترح كريفريد Kreferd في هذا الصدد الاستعانة بالشهادات الخاصة بالسفسطائيين وبفلاسفة ما قبل سقراط وبأفلاطون والقيام بفحصها فحصا محايدا، ثم توحيد التأويلات المختلفة عسى أن يهتدي المؤرخ إلى تجميع عناصرها ضمن إطار عام[4]، ولا مندوحة له غير الارتماء في حياض «النسبية اليقظة» relativité vigilante، حتى وإن علمتنا الحكمة أن الصواب يولد من اختلاف العقول. ولهذا عَمِيَت على مؤرخي الفلسفة أنباء نصوص السفسطائيين، ورمت بهم أسفار البحث أبعد مراميها. أليس من الأجدر أن يتولى تاريخ الأفكار إعادة قراءة البلاغة السفسطائية من حيث هي وحدة فكرية بدل أن يعزلها تاريخ الفلسفة عزلا قائما على متخيل فلسفي موروث عن «مدرسة سقراط»؟ وأن يتدبر وشائج القربى بين البلاغة والعقلانية تدبرا يستدعي البحث عن العلاقات القائمة بين الفكر والفعل إنّ من منظور العبارة اللغوية وإنّ من منظور البلاغة والحجاج[5].

تمثل البلاغة السفسطائية فجوة سحيقة في تاريخ الفلسفة نظرا إلى ما تعرضت له من ضروب الطمس والتدليس، ولا نعتقد أن الفيلولوجيا على أهميتها القصوى قادرة على أن تأتي بالمعجزات الخارقات لتضع بين أيدينا النصوص الكاملة للسفسطائيين أو تخلصها من نصوص خصومها. على الرغم من الجهد المضني الذي بذله جورج بريسكو كرفريد[6] Goerge Briscoe Kreferd [1915-1998] في إعادة تأهيل تاريخ التراث السفسطائي وإعادة قراءة تاريخ تأويلات التيار السفسطائي. وذلك انطلاقا من البحث عن أثر هذه النصوص في مؤلفات الكُتَّاب الذين جاءوا بعد السفسطائيين، وحملوا لنا بعض آرائهم صحيحة أو مشوهة.

وخبط هؤلاء في مجاهل الآثار والمخطوطات ومعاميها، وما انتهوا إلى رأي رشيد وهم يصطنعون منهجا شبه حفري[7].

لعل أشهر السفسطائيين بروتاغوراس Protagoras d'Abdère [Prôtagóras] (408~-480~) وغورغياس Gorgias le Léontin [Gorgías] (380~-487~) وهيبياس Hippias d'Élis (~Ve siècle). وهؤلاء يمثلون رصيد البلاغة rhétorique [rhêtorikê] في صورة «الخطابة» عند العرب، فصارت بعض أسمائهم عناوين لمحاورات أفلاطون على لسان سقراط. وفي ظل هذا التراث الشفوي الذي لم يضطلع أصحاب الشأن بتدوينه فإننا نقرأ بروتاغوراس سقراط[8] أو بالأحرى بروتاغوراس أفلاطون أكثر مما نقرأ بروتاغوراس السفسطائي نفسه ذاك الفيلسوف الذي ينتمي إلى ما قبل السقراطية. وكذلك الشأن يخص غورغياس[9] وسائر أعلام السفسطائية.

لقد كان بروتاغوراس يلقن طلاب المعرفة فكرا شبيها بفكر الفيلسوف ديموقريطس Démocrite d'Abdère [460 ق.م - 370 ق.م] مع نظيره بيريكلاس [495 ق.م - 429 ق.م] Périclès الموصوف برجل الدولة الاستراتيجي. في حين تلقى جورجياس[10] الطبيعيات ومبادئ التفلسف على يد أمبادوقليس، فتعرف إلى مكونات الوجود الأولى التي تحكمها ثنائية «المحبة والكراهية»؛ ثم حصلت له أسباب البراعة في البيان، وكانت له مَسْعَاة حميدة في البلاغة، فانقادت له اللغة انقيادا بهر الأثينيين؛ وهو الذي أتى إلى أثينا متوسلا العون وملتمسا الدعم لمدينته ليرفع عنها ضيم أهل سراقوصة. فكان معلما للبلاغة التي درت عليه ثراء كبيرا، وكان أيضا مزهوا بنفسه ومعتدا بها أيما اعتداد إلى درجة كبيرة من العجب كما صورتها محاورة أفلاطون التي تحمل اسمه. عرف بأنه كان قادرا على التصدي لأي سؤال يطرح عليه، واستطاع أن يفحم الإيليين، ويتفوق عليهم تفوقا بارعا في الجدال. لقد اكتسب النثر بفضله خصيصة بلاغية استقطبت إليه الأشياع والخصوم على السواء، وكان من بين تلامذته إيزوقراط [436 ق.م - 388 ق.م] Isocrate [11].

تعد البلاغة السفسطائية إحدى ضحايا الثقافة الشفوية التي لم تحفظها الكتابة من الضياع، وتنقذها من حيف الخصوم كما أسلفنا القول. لأن السفسطائيين كانوا معلمي الخطابة وفن الإلقاء وتلقين المعارف يعتمدون على سلطة المنطوق، ولا يبالون بسلطة المكتوب. ولعل السبب في شيوع الثقافة الشفوية يرجع إلى ذاك النقاش الديموقراطي الذي كان يعتمل في ساحات أثينا؛ وتلك المرافعات القضائية التي كانت تجرى في قاعات المحاكم (محاكمة سقراط مثلا) وكذا الخطب السياسية والعسكرية ينضاف إليها الأعمال الدرامية التي كانت تعرض على مسارح اليونان. ولهذا نلحظ أن الخطاب الشفوي كانت له سلطة ضاربة في ثقافة الإغريق مما يمكننا أن نفهم ذاك السر الذي لم يجعل أفلاطون يتحمس للكتابة.

إن الكتابة مسألة غاية في الحساسية لكونها نسقا سيميائيا دالا له القدرة على منافسة اللسان الذي كانت له حظوة خاصة لدى دو سوسير [1857-1913] Ferdinand de Saussure وكثير من علماء اللسان. فالكتابة لها مسؤولية مباشرة عن حفظ نشاطات اللغة وإبداعات البشر وتراثهم الفكري والثقافي والحضاري؛ ومن ثم ألحت الفيلولوجيا على اللغة المكتوبة؛ لأنها تتيح للقراءة فحص النصوص الفلسفية القديمة فحصا علميا بوساطة التحقيق اللغوي والتدقيق التاريخي في الآثار المدونة. ولهذا فإن الحاجة إلى الفيلولوجيا ضرورية للباحثين الذين يتطلعون إلى البحث عن النصوص الأصيلة في المخطوطات المحفوظة مع الاستعانة بالسيميائيات التأويلية في البحث عن «أثر النصوص» trace des textes السفسطائية في مسرحيات يوربيدس الكوميدية[12] وفي محاورات أفلاطون وكتابات أرسطو.

لا نبرح الحديث عن أهمية هذه المقاربات الفيلولوجية من دون الإشارة إلى أن أحد السفسطائيين كانت له دراية ببعض ما اهتمت به الفيلولوجيا حديثا؛ ولهذا لم يشمله التهكم السقراطي بالقدح في علمه، ولم تنله السخرية الأفلاطونية بالطعن على معرفته فكان استثناء لا يمكن تعميمه على بقية السفسطائيين، ونقصد به بروديكوس[13] [460 ق.م - 399ق.م] Prodicos de Céos عالم اللغة والدلالة الذي كان خبيرا في مسائل التأويل وموضوعات الاشتقاق والعلم بالمفردات ودراسة المترادفات. وكان يجمع بين الأخلاق ودراسة اللغة والطبيعة. ومثل بروديكوس يعطينا صورة عن التكوين العلمي واللغوي للسفسطائيين.

ولا غرو أن نتساءل: لماذا تم احتقار الكتابة من قبل أفلاطون [427 ق.م - 348 ق. م.] Platon، ولم يبوئها تلك المنزلة الرفيعة التي تستأهلها؟ هل كان ذلك الاحتقار تحركه دوافع تمجيد المنطوق و«قداسة الشفوي» الذي كان ينماز به أستاذه سقراط [470 ق. م - 399 ق. م.] Socrate في مرافعاته ضد «لجج» بلاغة السفسطائيين ونشدان «الحقيقة الكونية» التي لم تكن تؤمن بها البلاغة السفسطائية؟ هل كان انتصارا لجلال الصوت الذي يعلو عرشه في الخطابة، ويسمو في الفصاحة؟ ماذا لو كانت الكتابة ممجدة من قبل أفلاطون، ولها هذا السحر الفتَّان في فلسفته؟ ثم ماذا لو اضطلع السفسطائيون بحفظ نصوصهم بأقلامهم، وإنقاذها بالتدوين؟ أو أقدم سقراط على كتابة محاوراته مع جورجياس بنفسه؟ ماذا كان سيبقى من أفلاطون ومن كتاباته ومحاوراته؟

لا تبيت هذا الأسئلة شيئا، ولا تروم إظهار ما في فلسفته من مغامز جمة. وقد يكون أفلاطون قد مارس علينا ذلك الضرب من الأغلوطات في تقديم خطاباته باسم الآخر لكي لا يتحمل تبعات الأفكار وعواقب الكلام؛ لأن الكلام مشحذة للفهم، وباب ممدود الشُّرع على السؤال. وإذا جردنا هذه الأسئلة من كل مكر قد يلتبس بها أول مرة، وأثبتنا حسن براءتها فهل ستضفي مثل هذه الأسئلة بعض المشروعية على إعادة قراءة «البلاغة السفسطائية»، وتصحيح

ما لحق بها من اضطهاد، وما وُسِمَت به من هوان من قبل القراءة الأفلاطونية؟ أو وضعها في الإطارين التاريخي والثقافي اللذين وجدت فيهما. وينبغي ألا نسوِّق لكونية المنطق الصوري انطلاقا من الدحوض السفسطائية وفساد أقيستها وغلط مقدماتها. وإنما كانت البلاغة السفسطائية محفزا لظهور التعريفات والحدود تمهيدا لميلاد المنطق. كان تهافت المعنى ينهض على إزاحات فكرة «الأصل الواحد»، وإزالة الاعتقاد بأن الحقيقة كامنة في هذا السجن الأنطولوجي. ومن هنا نظر غيتري W. K. Ch. Guthrie إلى السفسطائية على أنها تيار عقلاني وثقافي موحد[14] ينتصر للمحتمل انتصارا جذريا، لا يختلف عن الوهم إلا من حيث الدرجة[15]، ويطرح مساءلات بخصوص الحقيقة من منظور أخلاقي وإبستيمولوجي.

مسالك القراءة

سنحدد قراءتنا السيميائية لبلاغة السفسطائيين وانزلاقات المعنى ضمن دائرتين اثنتين حصرناهما في السياسة والحكمة التي تتفرع بدورها إلى باب المعرفة وباب الفلسفة[16]، كما كنا نضع في حسباننا أولا: ذلك المشترك اللفظي لمصطلح اللوغوس[17] في أدبيات التفكير الإغريقي القديم من حيث إنه دال على الخطاب (الكلام والنطق) من وجهة والعقل (الفكر والمنطق) من وجهة أخرى؛ وثانيا: ذلك الاضطهاد التاريخي الذي مارسته الفلسفة على البلاغة[18] حينما شبهها سقراط بالمطبخ الذي لا يصلح إلا لتقديم المتعة، فصارت في طيات تاريخ الفلسفة عارية المحاسر من الحكمة. وهي أبعد ما تكون عن الجدل. كما أن أفلاطون وصف السفسطائيين بأنهم أشباه فلاسفة، ووصفهم أرسطو بالتظاهر بالحكمة[19]. فلم يكونوا حكماء إلا في نظر العامة فقط، وأن خطابهم غث لا طلاوة له، يخالف القصد، ويحيد عن وجهه فلا يفطن له. وهكذا صورهم التاريخ على أن قلوبهم أجدب وألسنتهم أخصب.

لم تتعامل الفلسفة مع البلاغة السفسطائية على أنها نص يرقى إلى حوزة الكمال الفلسفي، ويتوفر على أسباب المعرفة وأشراط الحكمة، بل كان ينظر إلى نقيض المنطق على أنه فن بلاغي يمارس التضليل[20]. ولهذا وصف ابن رشد القول السفسطائي بالخبث[21]، وقد نظر السجلماسي إلى التشكيكات التي تحدث عنها في «جنس المظاهرة» على أنها «مثالات جزئية سفسطائية»[22]. ومنذ أن شب عودها في صقيلية[23] أصبح قدرها - لاحقا - محصورا في كونها مادة تعليمية في «مدارس» أثينا[24] Athènes يكتسب طلابها براعة البيان وحذق اللسان.

ترعرعت البلاغة السفسطائية في زمن انتشر فيه الإلحاد والتشكيك في الآلهة والسخرية من عبادتها، وتمجيد الإبداع والميل إلى كل ما هو جديد. ذلك أن حاجة الإنسان إلى البلاغة لا غنى عنها؛ لأنها تسهم في تأسيس الواقع الاجتماعي كما هي حال السفسطائيين في مدينة أثينا. إذا كنا نتفق على دور البلاغة في هذا الواقع الاجتماعي إلا

أن ثمة اختلافا على طبيعة هذا الواقع الذي رآه فيه كل من سقراط وأفلاطون تهديدا لبيضة الحقيقة وتهافتا لوحدة المعنى.

لقد ظلت هذه البلاغة حاملة لذاك الحيوان الذي يمتلك سلطة النطق ومهابة الكلام. وبقوة الكلام وسحره تتجسد حرية الفرد الذي يقتسم مع الآخرين اللغة نفسها؛ لكنه يعبر عن فرديته وحريته في حضرة سلاسة الكلام لا في بهو اللغو. وبهذه القوة التي يتم فيها الانتقال من اللغو إلى اللغة ومن اللغة إلى الخطاب يتواصل الإنسان مع الآخر الذي هو من جنسه، فيؤثر فيه، بل يستطيع أن يغير أهواءه وأفكاره واقتناعه وحتى معتقداته ضمن شراكة جماعية. تكون السيادة فيها لمن يمتلك سحر البلاغة وفن الجدال وسلطة الحجاج وقوة الإقناع والتأثير.

وعليه كانت البلاغة سباقة في الإشارة إلى الواقع الذي نحياه ما هو إلا صناعة خطابية. لأن اللغة لا تكتفي بوصف وقائع العالم على نحو ما يزعم المناطقة الوضعانيون، بل إنها تنجز الأفعال بحيث تكون الصدارة للخطاب في بناء العالم وتغيير الواقع. وتجدر الإشارة إلى أن نظرية أفعال الكلام لدى أوستين وسورل ستنظر إلى بلاغة السفسطائيين على أنها إخلال بشروط الملاءمة في إنجاز الأفعال إنجازا ناجحا. ومن ثمَّ لم تنفصل البلاغة عن فلسفة اللغة من حيث إنها ليست مجرد وعاء لنوايا المتخاطبين الذين تجمعهم شراكة كلامية تضبطها عقود اجتماعية، بل إن هذه البلاغة لا تراهن على وصف الواقع فقط، بل تسعى سعيا حثيثا إلى تشييده. ولعل هذا المتصور ينبع من نظرة راديكالية لا ترى في العالم إلا ثمرة من ثمرات اللوغوس.

إن تين الدائرتين السياسية والفلسفية توضحان مقاصد البلاغة السفسطائية؛ إذ لا تكادان تنفصلان عن النسق الأيديولوجي لحركة التاريخ الإغريقي في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، وتتضمن في طياتها البوادر الأولى للجدل والحجاج والعلاقة بين الفرد والجماعة، منذ أن ظهرت أول رسالة في البلاغة في مدينة سيراكيز Syracuse الإيطالية، وقد حررها كل من كوراس Corax وتيسياس Tisias. وأن المعرفة ممارسة قبل أن تكون مجرد تفكير نظري متعال بعيد عن انشغالات الناس وطموحاتهم وانكساراتهم. ولكن في المقابل إن منتج المعرفة ذو طبيعة بشرية تجعله مشدودا إلى الإكراهات المادية؛ ولا عجب أن يكون السفسطائيون طلاب ثروة كما أنهم أصحاب مواقف أيضا.

I - الدائرة السياسية:

نريد لهذه الدائرة السياسية أن تتقفى آثار المواصفات التاريخية التي انبثقت منها هذه البلاغة وهي تنقل الواقع من الطبيعة إلى السياسة؛ ومن أجلها انبرت لمحاولة فهم العلاقة بين التاريخ والسلطة من منطلق أن «الزمان هو السلطان»[25]؛ ذلك أن الحراك السياسي الذي احتدم في تاريخ اليونان آنذاك أسهم في بناء خطاب كان يدافع عن الديموقراطية الناشئة،

وينبذ الممارسات الأرستقراطية الموروثة. لهذا كله كانت السفسطائية تمثل مرحلة حاسمة في تاريخ الحضارة الإغريقية؛ ولا سيما في القرن الخامس[26] قبل الميلاد؛ حيث كان السفسطائي معلم البلاغة Rhetor يتلقى مقابلا ماديا نظير تلقينه صناعة حسن صرف الكلام والمعارف الأخرى لمن يحرصون على طلبها.

كانت هذه المعارف تشمل الهندسة والفنون والطبيعة والفلك والطب والحِرَف... الخ. ولا سيما أن أثينا قد شهدت تحولا اجتماعيا وتجاريا وصناعيا لافتا، بعدما تجاوزت الطور القبلي القائم على الزراعة والرعي. وكان هذا التحول يحتاج إلى نخبة تثقف الرعية، وتدربهم على حسن استعمال الكلام في المجالس السياسية (البرلمان) والقضائية (المحاكم)؛ بيد أن الدعامة القوية في تكوينهم للخطباء اتجهت إلى الجدل وفن الحوار كما تجلت في أدبيات البلاغة لديهم. فكانت لهم مشاركة عضوية في تربية الأفراد وإعداد القادة الذين سيصبح لهم السّهم المعلّى في السياسة والحكم. والنظر إلى العالم على أنه واقع سياسي ينبثق من اللوغوس؛ وهذا ما رسخته البلاغة السفسطائية. وفي هذا السياق يتم تجاوز تلك النظرة الأنطولوجية الضيقة التي بسطها بارمنيدس.

أ - تمجيد «النزعة الفردية» :

إن الحقيقة التي يتضمنها الخطاب مرهونة بالشخص الذي يعبر عنها تعبيرا حرا، ويتوفر على مهارة عالية في فن الإلقاء، وتقتضي هذه المهارة بدورها فكرا مستقلا دالا على نزعة عقلية لا تستسلم لـ «وهم الإجماع»، ولا تتشيع إلا لمنطق النزعة النسبية، ولعلوم تُسَكِّن رَوْع النفوس. فالحقيقة لا تتمتع بوضع مثالي مستقل عن اللغة والمجال التداولي الذي تستعمل فيه؛ أليست هي ضربا من المتصورات القابعة في مأوى العلامات ذاتها؛ حيث تتيح إمكانات فهمها عبر قنوات التواصل. فالتواصل يمثل مركز ثقل تفكير السفسطائيين؛ لأنه يحقق أهداف مشروعهم التربوي والتعليمي والمعرفي.

ومنها احتاجت البلاغة لديهم إلى أداة الإقناع في قبول الحقيقة التي لا تنفصل عن جوهر اللغة وإشكالاتها وقوة تأثيرها في العقول والوجدان والأفكار والمعتقدات، ومن ثم ينبثق الأساس الجوهري للمعنى كما يتصوره الفرد. فالخطابة أداة للتفكير القويم بما تتوفر عليه من آليات الحجاج. إنها فن حقيقي وطب للنفوس ونظرة في الوجود والسياسة[27]. وإشباع لرغبة النزعة الفردية التي تحررت من تمركز التفكير الفلسفي حول الطبيعة بدل الإنسان. ومن الواحدية لدى الفلاسفة [philosophoi] الطبيعيين إلى التعددية لدى السفسطائيين[28]، ومن إرث آفاق الميتوس إلى إرث فتوحات اللوغوس وعلو كعبه. ومن ثم فإن تفاوت اللوغوس في التسامي ليس مسألة عرضية؛ وإنما تنهض على سمات خصوصية. وعليه فإن «دراسة هذه السمات هي دراسة فن البلاغة»[29].

كانت هذه التعددية وجها من وجوه الدلالات المفتوحة في بلاغة السفسطائيين واستجابة للوغوس الذي أملته نزعة فردية طغت في القرن الخامس لدى اليونانيين. وعليه فإن هذا النزوع إلى الفرد كان استجابة طبيعية لمناخ الحرية الذي كان يقتضي بناء المدينة في أثينا. وعليه كانت الفلسفة آنذاك مشحونة بهذا الزخم الروحي الذي تشبعت به النزعة الفردية التي تقتضي بدورها نزوعا إلى العقل. وهي «وحدها تتفق مع الحرية، والحرية هي الشخصية، والشخصية أساس الفردية»[30]. لقد كانت العلامة منضوية في الذات الفردية بعدما كانت تقع خارجها لدى الفلاسفة الطبيعيين[31]، الذين انحصر تفكيرهم الفلسفي فيما كانت تقدمه لهم الطبيعة.

ما هو ذاك الإنسان الذي صار مقياس كل شيء وفق مبدأ بروتاجوراس؟ هل هذا الإنسان هو من عامة الناس أم من خاصة الرعية؟ وهل كان الميزان البلاغي الذي تقاس به الحقائق قائما على قاعدة شعبية أم على قاعدة نخبوية؟ لا يجرفنا الوهم بأن البلاغة السفسطائية كانت تنشد ذلك الإنسان الذي لا يولد إلا في وسط اجتماعي؛ ولكن علامة الإنسان ذات معنى مجرد وافتراضي يسكن في كل فرد.

وبناء على ذلك فإنها لم تكن ذات نزعة إنسانية خالصة وفق المفهوم الحديث، وإن تمحورت على مقولة الإنسان، وجعلته مشروعا لتجارتها الرابحة في برامجها التعليمية. إن تصور السفسطائيين المادي للإنسان لم يكن خارج حلبة هذه التجارة وخارج الشروط السوسيوسياسية التي كان يحتكم إليها المجتمع في أثينا آنذاك. وهذه النفعية المادية لهؤلاء المعلمين لم تَرُقْ لخصومهم الذين كانوا يرون في رسالتهم سلوكا مجردا من القيم الأخلاقية التي لا تقوم المدينة إلا بها.

لا يساور الباحثَ أدنى الريبة في أن ديموقراطية أثينا التي حملها خطاب السفسطائيين ذات روح نخبوية لم تكد تتخلص من تأثير الروح الأرستقراطية. والدليل على ذلك أن سقراط كان يحاجج خصوما هم على درجة مقبولة من المعارف والخبرات وسعة الاطلاع، بل كان يحاور أعالي القوم لا أسافلهم. كما أن حق الانتخاب لم يكن لعموم الرعية؛ وإنما كان وقفا على الأخيار والأشراف من الرجال. وأن حق المرأة لم يكن محفوظا في هذه المدينة وحضارتها؛ وعليه ينبغي أن يحترز القارئ في الربط بين ديموقراطية الإغريق والديموقراطيات المعاصرة؛ لأنها غير متماثلة وغير متكافئة.

فهل كانت المرأة مخلوقا لَمّا يَرْقَ إلى رتبة الإنسان، لتكون بدورها مقياسا لبعض الأشياء على الأقل، أم أن حظها المطبخ كحظ البلاغة لدى سقراط. ولعل موقف أفلاطون من هذا المخلوق يصور لنا منزلة المرأة الدنيا في خطاب هذه البلاغة؛ ولهذا غُيِّب هذا المحفل السردي في حوارية المحكي الفلسفي اليوناني مما يجعلنا نقتنع بأننا أمام ديموقراطية «مخصوصة»

لا سبيل إلى الاعتقاد بأنها مشمولة بالعموم. لقد تلقى الفلاسفة المسلمون هذه النزعة الفردية - في نظر عبد الله العروي[32] - فكان لها تأثير في «موقفهم الانعزالي الفرداني»؛ ولكنه يعزو هذا الميل إلى الانطوائية التي تستجيب لمقتضيات الواقع المعيش. وإن كان من الصعب أن نتلمس هذه النتيجة التي خلص إليها العروي في قراءته لعلاقة فلسفة اليونان بفلاسفة المسلمين؟

ب - الحكم وإعداد القادة:

كانت السفسطائية فاتحة للنزعة النفسانية في تاريخ التفكير الفلسفي حينما ربطت الحقيقة بالإنسان وميوله وطبائعه؛ وأن العلم ليس إلا تجليا لتلك الطبيعة الإنسانية[33]. وعليه فإن مقولة «الفرد القائد» صارت فكرة متداولة في المجتمع اليوناني الديموقراطي؛ حيث كان المناخ الديموقراطي يشجع مثل هذه الدعاوى، ويقبل بها أن تكون محل نقاش داخل أثينا التي كأنها ألقت بمسؤولية التعليم[34] والتربية والتثقيف إلى السفسطائيين؛ حيث كانوا يشترطون لمزاولة نشاطهم التعليمي مواطن مريحة لتكوين طلابهم، ومدة زمنية تتراوح بين ثلاث وأربع سنوات، وفي مقابل مادي لم يكن متاحا لعموم الرعية؛ ولهذا زعمنا أن الروح السفسطائية نزاعة للنخبة.

إن جهل القادة ورجال السياسة بالبلاغة قد يحولهم إلى كائنات بشرية مثيرة للسخرية[35]؛ وهذه الحقيقة التي استخلصتها السفسطائية من الجو الديموقراطي الذي كانت تعيشه أثينا وساحتها أغورا Agora. وقد أثبتت هذه الدعوى بعض نجاعتها على مر العصور؛ ولنا بعض الشواهد التي تظهر أهمية الدربة اللغوية والمراس البلاغي، كونها من ضرورات إعداد القادة للحكم[36]، وتنشئتهم تنشئة سياسية مكينة؛ ومن هنا جاز لنا التساؤل: هل كانت البلاغة السفسطائية في وئام مع المجتمع الذي كانت تخاطبه؟

في الواقع لا سند تاريخيا - على الأقل بالنسبة إلينا - لكي نجيب عن هذا السؤال السالف الذكر. والأمارة على ذلك أن العلامة التي كان يرافع بها وعليها الخطاب البلاغي السفسطائي أفرزت اتجاها مضادا لها؛ لأنه لم يتعامل مع اللوغوس على أنه وحدة بين الخطاب والعقل وبين النطق والمنطق. وهذه القراءة المعاكسة مارست عليها الحجر، وقدمتها لتاريخ الفكر البشري على النحو الذي ارتضاه لها الخصوم. ولا نزعم القول بأنها الصورة التي كان يراها السفسطائيون عن أنفسهم.

مثلت أثينا المدينة المركز لهؤلاء القادة والساسة الذين كانوا يتعلمون فن الحجاج ومهارة الكلام وبراعة الإقناع وتقنيات الجدال؛ وعلى الرغم من أن السفسطائيين كانوا يجوبون مدن اليونان بحثا عن الأشياع فإن جهدهم ارتكز على أثينا التي انتشرت فيها المدارس والمسارح ودور الطب والأكاديميات Akadémos. ومن هنا ارتبطت الديموقراطية بثقافة المدينة؛ فصارت

المدينة فضاء رحبا لحرية الأفراد وتطويرا لثقافة النخبة ولآليات الحجاج لديهم للتأثير في المستمع وتعبئته بالإقناع. ولعل هذا مربط الخلاف بين السفسطائيين وسقراط؛ لأن تعليمهم للساسة والقادة وأصحاب الثروة لم يسهم - في نظره - إلا في انتشار الفساد الأخلاقي عن طريق المتاجرة بالقيم المغلوطة واكتساب ودّ الجمهور من العامة على حساب سلامة التفكير ورجحان العقل.

ج - الديموقراطية:

تمتلك البلاغة، من حيث هي خطاب، القدرة على تعبئة النفوس وتحريك العواطف واستمالة الوجدان؛ ولهذا اصطنعها السفسطائيون مسلكا لإشاعة الثقافة الديموقراطية عن طريق تعليم فن الخطابة، وتربية القادة من أجل حمل المسؤولية التي تبدأ من حسن تدبير الكلام. لأن من يحسن الكلام يحسن امتلاك السلطة[37]: «parler pour gagner»؛ ولهذا نلفي أن حَدَّ البلاغة هو «فن حسن إدارة الكلام»؛ كما صارت هذه المسألة معلومة لدى صناع السياسة وأصحاب القرار في حياتنا المعاصرة. إنها الحقيقة التي يمكن أن نتعلمها من البلاغة السفسطائية في تحليل الخطاب السياسي تحليلا سيميائيا، والوقوف على السبل الديموقراطية في التداول على السلطة انطلاقا من امتلاك البلاغة الناجعة التي تسوق هذه القيم. وقد سبق لبارت[38] أن أشاد بالبلاغة القديمة إشادة قد لا تكون مباشرة حينما نسب إليها القدرة على تحليل الخطاب في العصور القديمة.

أفرز المناخ الديموقراطي الذي أشاعته إصلاحات دراكون Dracon وسولون Solon وبيسيستral Pisistrale وكليستان Clisthène ثورة لغوية تجلت في سجال الخطابات السياسية؛ ولهذا اختارت البلاغة السفسطائية حجاجا ذاتيا قوامه الإنسان الذي صار لديها ميزانا لقياس الأشياء، وتحديد مواطن الخطأ والصواب. وهذا الميزان الحجاجي أحدث ردة فعل عنيفة من قبل سقراط وأشياعه فاختلفوا معه في المرتكزات والمنطلقات والنتائج. إن أسلوب السفسطائي - وفق خصومه - يتقصد مغالطة المحاور في الوضع، ويوهم من يخاطبه بأنه صاحب علم وحكمة وما هو بالعلم ولا بالحكمة. ويتذرع هذا الأسلوب بالتلبيس بالخطاب والتغليط بالقياس «الفاسد» لإبطال حجج محاوره ونقض أدلته.

لم تكن البلاغة السفسطائية تنطلق من نظرة «شعبية» - عكس الاعتقاد الشائع - لمتصورات الدولة ومفهوم المدينة، وحكم عموم الرعية مثل النساء والعبيد، وإن كانت من الناحية التاريخية قريبة من هذا التصور إذا قسنا الأمر على ما كان عليه أفلاطون وسقراط. ولكن خطابها كان علامة حاملة لوعي داع لمشاركة عقلاء الرعية من الذكور الأحرار فقط. فكانت تتاح لهم فسحة في بهاء المدينة ليمارسوا حقهم في الكلام ممارسة حرة. وكان لهم إحساس ببناء الدولة وإعداد القادة والساسة وتعليمهم كيف يحكمون بالكلام والخطابة؟ إن

الكلام والخطابة شكل من أشكال الحجاج - حتى وإن كان بالمغالطات - له تأثير في عواطف الشركاء وأحوالهم النفسية وأهوائهم الخاصة وتحويل اقتناعاتهم إلى الوجهة المرادة.

لهذا كانت البلاغة السفسطائية ضربا من المحكي الذي يصير في المحاورات ساردا وشخصية. إنه مَحْكي récit يتألف في المناظرات والمحاورات من حيث هو نشاط رمزي[39]، ويستجيب لمقتضيات الدائرتين السياسية والفلسفية استجابة متضايفة. ولا سيما ما تعلق بمفهوم المواطنة الذي صوره كليسثان Clisthène على أساس الجغرافيا لا على أساس النشأة والاقتصاد. وهذا المعيار للمواطنة يجعلنا نفهم من بعض الوجوه لماذا كان «الإنسان مقياس كل شيء» في البلاغة السفسطائية وفي بناء «المدينة» في ثقافة أثينا؟ ولماذا وصف السفسطائيون بأنهم معلمو الديموقراطية[40]؟

صحيح أن محاورات أفلاطون صورت السفسطائيين بوصفهم عوامل سردية actants narratifs مهزوزة سرعان ما كان يستدرجها «التهكم السقراطي»[41] إلى لهيب المنطق، فتتهاوى حججهم على بوابة التعريفات: ما الجمال؟ ما العدالة؟ ما الحق؟ وتبعا لذلك تتهاوى برامجهم السردية في بلاغة المحكي الفلسفي على نحو ما نلفيه في محاورة سقراط لهيبياس الأكبر Hippias majeur. ولهذا كانت رتبة هذه العوامل السردية في المحاورات الأفلاطونية دنيا؛ لأنها كائنات من ورق لا تمتلك المؤهلات لوصف العالم وصفا منطقيا صحيحا، وليست لها القدرة على إنجاز تلك المهمات التي تؤهلها للظفر بالتمجيد لكونها تكتفي بإنجاز الأقوال لا بإنجاز الأفعال. إنها كائنات تفتقر إلى الكفاية السردية لبناء محكيات ذات منطق حجاجي قوي على غرار محاورات أفلاطون - بلسان سقراط - التي وضعت اللبنات الأولى للمنطق ومبادئ العقل، علما بأن أفلاطون قد شهد لهم بأنهم يمتلكون آليات لا تكاد تخلو من قوة في الإقناع على خلاف ما صورهم أرسطو على أنهم أصحاب مغالطات لا صحة منطقية في حجاجهم البلاغي.

كان أفلاطون ذاك «السارد الماكر» الذي يلبس قناع «سقراط» فيحركه تحريكا يجعل منه علامة سردية تحقق الانتصار على العلامات الأخرى، ومن ثم فإن الخطاب الذي ينقله أفلاطون عن سقراط في حق السفسطائي يجسد صمت[42] «السارد الأولي». ويكاد يشبه سقراط تلك السمكة البحرية العريضة التي تلقب بالرعادة التي تخدر كل من يدنو منها على حد زعم مينون Ménon. إن لعبة المحكي الفلسفي تتسلح بمنطق الحوار ولغة التواصل في مجتمع ينتصر للديموقراطية انتصارا نخبويا. هل كانت هذه البلاغة تمثل تهديدا خطيرا للوغوس ولمستقبل الديموقراطية لدى الإغريق بعامة وفي أثينا بخاصة؟ وهل يمكن قراءة طبيعة الاضطهاد الذي تعرضت له منذ سقراط إلى عصرنا مع استثناء بعض القراءات على أنه إنقاذ للوغوس من «فتنة المغالطات»، وإنقاذ للشباب من «غوايات التضليل والتشكيك» وحماية للديموقراطية وإتاحة الفرصة للعامة في التعليم دون تكاليف باهظة.

د - القانون:

ارتبطت نشأة البلاغة أول مرة بممارسة المواطنين اللغوية. فكانت نتيجة لتلك الشراكة السياسية الفعلية في مجالس البرلمان حينما كانوا يتناولون الكلمة في حجاجهم الاجتماعي ومرافعاتهم السياسية. كما كان لها حضور قوي في قاعات المحاكم حينما كان رجال القانون يتولون الدفاع عن المواطنين في أثناء المحاكمات؛ وليست محاكمة سقراط بعيدة عن هذه الأجواء. إن الدعاوى السياسية التي آمن بها السفسطائيون كانت خاضعة للقوانين النسبية، وليست مرتبطة بالقوانين الطبيعية بما في ذلك المعتقدات الدينية التي كانت مثار شك لديهم. ولعلنا سننتظر فيورباخ ليمنح الفلسفة مفتاحا جديدا قد زعم ماركس أنه استطاع أن يفك لغز «جوهر الدين»، ينزل الإنسان منزلته. ومثل هذا المفتاح كانت السفسطائية قد اقترحته من قبل. ولكنه ما إن فُتِحَ بابٌ إلا وأوصدت أبواب أخرى ليظل الدين مقوما ركينا في حياة الإنسان.

إن هذه الأفكار كانت تهدد السلطة بأنواعها: الفكرية والسياسة والفنية وحتى المادية على نحو ما سنلفيه أيضا لدى الأشخاص الذين تقدموا بتوجيه التهم لسقراط ذلك الخصم العنيد للسفسطائيين الذي كان يشبه نفسه بالذبابة الخبيثة التي تبعث الإثارة في النفوس، وتحرك مواطن ضعفها. إن بهاء النسق فيه استجابة لهدوء الروع وصفاء العقل وراحة البال، وبتعبير فلسفي فإن بهاء النسق يعد تجليا من تجليات العقل الإلهي وفق المتصورات الهيجلية ليغدو تعبيرا عن الروح المطلق. أما هباء التأويل فيمنح للإنسان سلطة ليصبح ميزانا للأشياء كما أنه يعد تجليا من تجليات الطبيعة البشرية التي لخصتها البلاغة السفسطائية في عبارة «الإنسان مقياس للأشياء» ومقولة فيورباخ: «الإنسان لغز الدين». فانزلاقات المعنى وهباء التأويل تهديد للسلطة الرمزية بأشكالها المختلفة. ومهما يكن فإن الإنسان في هذه البلاغة متعدد الأبعاد، وليس ذا بعد واحد the one-dimensional man على نحو ما أشار إليه هربرت ماركوز Herbert Mercuse حينما جردته الحضارة المعاصرة من قيمه الروحية، فصار ذا بعد مادي واحد.

إن الوضع غير المستقر للحقيقة لم يسمح لبروتاغوراس[43] أن يستوعب استيعابا واضحا ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، واعترف بأن ثمة عوائق كبيرة تقف حاجزا أمام إدراكه لهذا العلم، وحاول أن يشخص بعضا من هذه العوائق فركز على اللبس الذي يحيط بهذه القضية، وعلى حدود العمر التي لا تتيح له أفضل السبل لفهم هذه الحقيقة. فكانت هذه إحدى الكبائر التي ألقت به إلى الجحيم.

ورد على لسان بروتاغوراس قوله: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين، وعلى أي صورة هم، فإن أمورا كثيرة تعوق هذا العلم، فمن غموض الموضوع إلى قصر الحياة الإنسانية»[44]. وهذا التصور للمسألة اللاهوتية مظهر من مظاهر انزلاقات المعنى

في بلاغتهم. ولعل هذا الموقف من الآلهة كان قاصمة الظهر لوجودهم وكبوة لمصداقية بيانهم؛ ومن العجيب أن يشبه مصير بعضهم تلك النهاية الدرامية التي آل إليها سقراط؛ حيث اتهم بأنه كان ينكر الآلهة، ويفسد عقول الشباب؛ وذلك من قبل الشاعر مليتوس Mélétos والتاجر الغني أنيتوس Anytos وكذلك ليقون Lycon.

لقد كان كلكس وترازيماخوس يريان أن القوانين والدولة من صنيع المستضعفين في الأرض، وأن «القوة هي مصدر كل شيء، وبها يمكن أن يبرر كل شيء»[45]. ولعل هذا التصور وجدت فيه فلسفة نيتشه ضالتها؛ حيث طبقت مسلكا للشك يهدف إلى تقويض الحدود؛ ولكنها استوحت هذه المسلكية من فلسفة فيورباخ. في حين كان منطق السببية الذي شيدته سيميائيات هيوم لاحقا يكاد يعصف بجذور البلاغة السفسطائية. وعليه فإن تقويض الحدود مدخل لإزاحة الاعتقاد بالحقيقة، ورهان بلاغي من أجل انزلاقات المعنى. بيد أن طبيعة الروح السفسطائية تسللت إلى الفلسفة الحديثة تعميما وفلسفة نيتشه تخصيصا، فانزلق المدلول انزلاقا أهوى بالحلم الأفلاطوني من علياء المثل، وببهاء النسق الأرسطي إلى الدَّيْن الظنون فأضحى لا يوثق في قضاء العلم ومنهجه، فألقى بالمعنى إلى هباء التأويل، وتحولت الإرادة الإلهية إلى علامات حاملة للصفات الجوهرية للطبيعة البشرية.

أشار جوزيف كورتيس[46] إلى السفسطائية إشارة تكاد تفتقر إلى بعض العمق في أثناء حديثه عن المنظور المحايث في التحليل السيميائي للخطاب، وبخاصة مسألة علاقة اللغة بالواقع. لأن الكلام سيكون الوسيط بين عناصر عملية صراع التأويلات وتباين إستراتيجياتها؛ وذلك داخل حلبة القانون. علما بأن صاحبي[47] قاموس السيميائيات لم يرفعا مقام البلاغة إلى المنزلة العلمية لنظرية الخطاب. فقد وضعها موضع الشبيه بالنظرية التي تروم تحليل الخطاب؛ لأنها في طور ما قبل العلم؛ والعلة في نظرهما أنها كانت تحت تأثير السياق الثقافي الذي انبثقت منه، وتطورت في مجاله.

إن صراع التأويل بدأ عمليا مع السفسطائيين حينما انتقل التفكير الفلسفي من البحث في الأنطولوجيا إلى البحث في الإنسان وحصر حاجاته وتحديد رغباته. ولكن التأويل في البلاغة السفسطائية كان يحركه - في نظر الخصوم - «أبو الكائنات الحية». وهذا الأب ما هو إلا «الخطأ» في نظر نيتشه. ولهذا لم تكن للسفسطائيين إرادة في تحرير الإنسان من الخطأ؛ لأن فعل الخطأ متجذر في الكينونة البشرية، وهو عامل من العوامل التي تنفي عن الإنسان الألوهية، وتجعله كائنا قادرا على التقدم؛ ولكنه ينمو نموا يجد مجاله الرحب في لجج الجدل وصراع التأويل. إن الصواب ينشأ في رحم الاختلاف. وإذا سلمنا جدلا بأن الصواب ارتسم في مبادئ العقل فإن المنطق الأرسطي سيصبح آلة العلوم التي تحدد الصواب والخطأ. ولكن هل هذا المبتغى من المنطق يتجلى خارج سلطة البيان؟

تعد البلاغة جزءا محركا يسهم في بناء النسق السيميائي لما لها من قدرة على خلق علاقات جديدة بين العلامات وفق ما تستند إليه من تناقض؛ ولكي يتسم أي نسق سيميائي بالدينامية ينبغي تفعيل هذا التناقض وإخصابه؛ لكن من غير أن تكون هذه الدينامية ضربا من التبكيت؛ لأن التبكيت - في نظر أرسطو - «قياس مع مناقضة النتيجة»[48]، كما يجب أن يتوفر في داخله على عناصر تطوير هذه العلاقات وإنتاج وحدات جديدة. إن هذا الحراك السياسي هو من وجوه حراك قانوني يستند بدوره إلى منطق دينامي خاص، ويستكشف عن الخصيصة النسقية للبلاغة السفسطائية. مع العلم أن بروتاجوراس كان خبيرا في القانون.

لا غرو أن يعتقد الخطاب السفسطائي ألا معرفة حقيقية خارج الخطابة، بل نلفيه يجسد تلك المقولة التي فحواها «أن طلب السلطة يبدأ من مشارف اللغة وعتبات الخطاب»؛ وذلك ما تجسده أشكال التعبير السياسي في مجتمعات الحداثة وما بعد الحداثة. ولهذا فالبلاغة لدى السفسطائيين انشغلت بالممارسة أكثر مما انشغلت بالنظرية على نحو مخالف لصنيع أرسطو، وهما الوجهان اللذان يمثلان تاريخها. فالذي كان يشغل هيباس الأكبر في معرفة الجمال أن يتجسد هذا المفهوم في فتاة أو في تمثال أكثر مما كان يشغله المفهوم في ماهيته من حيث شكله أو صورته على نحو ما كان يهتم به سقراط. لقد حدث استدراك فيه الاعتراف الضمني بذاك الضيم الذي لحق بالبلاغة من قبل الفلسفة؛ حيث أعيد لها بعض الاعتبار عن طريق جهود ش. بيرلمان في التداوليات والمنطق والحجاج ونظريات التواصل وفلسفة اللغة. ولهذا كانت البلاغة القديمة ذاك الحدث الذي يمثل نظرية حقيقية للغة، وهي وسيلة فعالة في تحليل الخطاب؛ إذ لاحظ رولان بارت[49] أنها كانت تقارب ما ينوف على الألفي سنة منذ عصر جورجياس حتى عصر النهضة.

لم تكن الدائرة السياسية منفصلة عن الدائرة الفلسفية في تأطير البلاغة السفسطائية؛ وهاتان الدائرتان أسهمتا في تأسيس التفكير الفلسفي حول المسائل الآتية: الحقيقة vérité والعقل raison والمعرفة connaissance والفلسفة Philosophie. بيد أن البلاغة السفسطائية كانت قبلتها فعالية الحوار ونجاعة التواصل بوساطة التأثير والإقناع؛ ولم تكن استراتيجيتها معنية بالبحث عن الحقيقة واحترام القانون. ومن هنا ألفينا جورجياس يستعين بقوة الخطاب في مقابل هشاشة الحقيقة؛ لأنه لا يؤمن بوجود الشيء؛ وإذا وجد هذا الشيء فإن الإنسان يعجز عن فهمه. وإذا فهمه فإنه لا يقدر على نظمه وبيانه للآخرين. فتهافت المعنى لا يجعلنا في متصورات جورجياس[50] نهفو إلى الحقيقة؛ وإنما الجمال يمتلك القوة الحجاجية عن طريق الإثارة. وعليه فإن البلاغة السفسطائية ذات نزوع ذرائعي من وجهة تلخصه هاتان القاعدتان: ما هو الذي يمكن أن يكون ذا فائدة لي؟ وكيف يمكن لي أن أخضعه لسيطرتي؟ وذات نزوع - إن شئنا - ظاهراتي من وجهة أخرى؛ لأن الوعي لدى السفسطائيين - وإن كان

تبكيتيا - هو وعي بما هو موجود من الأشياء. ومثل هذا المتصور الفلسفي لخطاب الحقيقة يجعل القوانين نابعة من مواضعات البشر لا من متصورات أخلاقية ليس لها صلة بأفعال البشر وممارساتهم.

ولعل هذه الدعاوى التي كان يحملها خطابهم البلاغي أثارت حفيظة سقراط وأتباعه؛ لأن هذه البلاغة كانت تهدد أركان المدينة عن طريق تضليل عقول النشء، بل كانت تفصل الممارسة عن النظرية على الصعيد المعرفي. وقد أفلح سقراط ذلك المواطن الصالح - الذي كان يحترم القانون، ويقدسه حتى لو تعسف هذا القانون في حقه - بأن أعطى درسا عمليا للتلاحم بين النظرية والممارسة وبين الفكر والواقع في ثباته على الحق ومواجهته للتهم الباطلة في أثناء محاكمته الشهيرة. إن ثباته جعله مثالا نادرا للفيلسوف الذي يحب الحكمة، ويتمثلها في سلوكه، ويضحي من أجلها، وينظر بنور العقل المفتون بالحقيقة. وهكذا نتعلم من السفسطائيين وسقراط على السواء أن الخطاب الفلسفي فعل إنجازي متى توافرت له شروط النجاح على رأي أصحاب نظرية أفعال الكلام. ولنا أن نزعم أن البلاغة السفسطائية كانت فاتحة لجعل الخطاب الفلسفي خطابا حواريا لا تكاد تخلو ملفوظاته من درجات الحجاج. وليس من المعلوم بالضرورة أن تكون وصفية إخبارية؛ فهي تتضمن في داخلها «الحجة ونقيضها».

II - الدائرة المعرفية والفلسفية:

إذا كان السفسطائيون يمثلون حركة اجتماعية وسياسية فإنهم يعدون بمنزلة الخطوة الأولى التي مهدت لميلاد الفلسفة وفق هيدجر[51]؛ لهذا انطلقت بلاغتها من متصورات تداولية في إقرار نسبية الحقائق، وتحكيم مبدأ «أن الإنسان مقياس كل شيء» الذي يُعوِّم ثبات الحقيقة، ويربك نسقيتها، ويخلخل ثبات المعنى؛ لأنه يعطي مقولة الذات مفهوما هلاميا. فالإنسان يمكنه أن يقدم الشيء الواحد في خطاب مزدوج ومتناقض، أي يقدم «الحجة ونقيضها».

انتقل هذا الخطاب من الأنطولوجيا الداعية إلى واحدية المعنى في تفسير نشأة الوجود إلى فلسفة الصيرورة التي تقول بفيض الدلالة من دون أن تكون هذه الصيرورة وهذا الفيض الدلالي نابعين من نسق فلسفي تحدده مرجعية واضحة المعالم. إن ثبات المعنى وواحديته مردهما إلى مرتكزات التفكير الفلسفي قبل السفسطائيين؛ لأنهم كانوا يتصورون أن الأصل قار والمصدر الذي انبثق منه الوجود معلوم، وقصارى ما ينتهي إليه العقل أن يستكشف هذا الأصل، ويعقل فقه الوجود.

زعم السفسطائيون أن الإنسان يبدع القيم، لأن المعاني لا تتمتع بوضع قار وثابت، وليس هناك ما يجعل القيم الموروثة ذات سلطة للحجر على إبداعات الإنسان؛ ولهذا سعى منطق أرسطو إلى التبصير بمغالطات السفسطائيين، ودحض «التبكيت الذي يؤول إلى «النكس»؛ ولا سيما في حالة «التبكيت الناقض على القياس»[52]. وقد سارت آراء الفلاسفة المسلمين من

أمثال ابن حزم على هدي سقراط وأشياعه في وصف السفسطائيين بأنهم مبطلو الحقائق؛ ولكنهم لم يخلطوا بينهم وبين الشكاكين.

يكتسي التباين في المقاصد والمصالح صيغا خطابية تتجلى في درجات اللوغوس، وتاليا تحمل أبعاد السيرورة التأويلية - في تصورنا - طبيعة سيميائية ينبني جبر علاماتها على قانون تركيب داخلي يستجيب لمقتضيات الدائرتين السياسية والفلسفية معا. ومن هنا تتأتى آليات التحكم في انبثاق حياة العلامات وموتها وإنتاجها داخل شروط اجتماعية معينة. وهذه العلامات استطاعت أن تنقل التفكير من طور الأسطورة إلى طور اللوغوس بوصفه خطابا قبل أن ينتقل في كتابات أفلاطون وأرسطو إلى العقل. فإذا كان فلاسفة الطبيعة وجهوا تفكيرهم الفلسفي نحو الطبيعة فإن السفسطائيين وجهوا البلاغة نحو الإنسان ونحو الغموض الذي تتيحه إمكانات اللغة وطاقتها على إخصاب دوائر الحوار المتمثلة في: السجال والنقاش والمناظرة والجدال. ولهذا نزعم أنهم أولى بذاك الوصف الذي شمل به شيشرون سقراط. فهم الذين أنزلوا التفكير الفلسفي من عرش الآلهة إلى حلبة الإنسان وحاجاته المادية والأخلاقية والتربوية.

ليست هناك حقيقة متأتية من مطابقة الذهن للواقع كما تطرحه مبادئ العقل التي سيرسم ملامحها منطق أرسطو بوصفه إرهاصا لميلاد المنطق الصوري، بل هناك تداول لهذه الحقيقة تداولا يتوخى الإقناع ومهارة حسن استعمال الخطابة. إن المعنى الذي شيدته البلاغة السفسطائية يتسم بالسيولة من وجهة، وبالتعالي الذي نلمحه لدى جورجياس من وجهة أخرى، وبعدم الانتظام داخل نسق فلسفي صارم؛ لأن مقولة «الإنسان مقياس كل شيء» تقدم نسقا سيميائيا مرتبكا يسمح للمعنى بأن تحافظ على خصيصة الانزلاق وإمكانات الانفلات من الواحدية (unicité) إلى التشتيت (Dissémination) الذي يعوم الدلالة تعويما وصفه تاريخ الفلسفة بالتدجيل السفسطائي الذي ينزع إلى الهدم، ووصفته الفلسفة الإسلامية بالتمويه[53] لكونه يفتقر إلى صدق الجنان.

لم يسّع الخطاب السفسطائي إلى القول بالتعدد الذي ينجم عن نسق معطى قابل لاستجلاء خصائصه العامة؛ لكن سبب هذا التعدد راجع إلى عدم إيمانهم بوجود الحقيقة وثباتها على وضع ما. وعليه فالعلامة الحاملة لفعل الكينونة إما أنها غير موجودة، وإما أنها غير قابلة للإدراك، وإما أنها غير قابلة للتوصيل والتبليغ، ومن ثم فهي ملقاة في حضن النسبية؛ إن سيميائيات جورجياس تقوم على متصورات أنطولوجية عدمية قاعدتها: «لا يوجد شيء، وإذا وجد لا يُفّهَم، وإذا فُهِم لا يُفَهَّم»[54]. فاللاوجود عديم الوجود من حيث إنه لا وجود؛ وعليه فالوجود ليس له وجود أيضا. وضمن هذه الاستدلالات - التي تؤول إلى «نفي الكينونة» - ينهض المنطق السيميائي في بلاغتهم على جبر الأدلة التي تحكمها «السلوب».

إن الجبر السيميائي لهذه «السلوب» متأت من أن السفسطائية لا تقول بالمحسوس ولا بالمعقول وفق الشهرستاني، وتحتكم إلى الاعتقاد بنفي الكينونة من دون أن تكون مذهبا شكيا خالصا على غرار الفلاسفة الشكاك؛ ونلفي ردا على منطقهم السيميائي في بنائه التركيبي من قبل أبي حامد الغزالي على الأنطولوجيا العدمية لجورجياس؛ ومن «السفسطائية من أنكر العلوم الأولية والحسية، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وكعلمنا بوجودنا، وأن الشيء الواحد إما أن يكون قديما أو حادثا، فهؤلاء دخلهم الخلل من سوء المزاج وفساد الذهن بكثرة التحير في النظريات»[55]. وهذا الإنكار للعلوم الأولية يرد إلى دحض فلسفة الوجود التي قال بها فلاسفة ما قبل سقراط.

يتدرج جورجياس في بناء منطق للعلامات يبدأ من نفي الوجود؛ وهذا النفي مرجعه الرغبة العارمة في تقويض فلسفة الإيليين، والتفكير الفلسفي الذي شيده فلاسفة الطبيعة؛ ثم يخلص إلى نفي ثان إذا ما قام هناك دليل يثبت «وجود الوجود» يترتب عليه «نفي إدراك هذا الوجود». فلكي نقر بوجود الأشياء يفترض أن تكون بينها وبين متصوراتنا صلة حتمية على نحو علاقة «المعلوم بالعلم». ولما كان الوجود يمتنع أن يطابق متصوراتنا صار هذا الوجود في حكم العدم. وعليه فالمؤول هنا يتحول إلى قانون فحواه «نفي العلم بالوجود الذي يطابق الفكر»؛ ثم إذا ثبت أن حصل هذا «العلم بالوجود» يتبعه نفي ثالث يتجسد في «نفي التبيين»، وعدم القدرة على الإفهام والتبليغ.

يستند المنطق السيميائي لبلاغة السفسطائيين إلى عجز اللغة عن حمل الحقيقة؛ ذلك أن اللغة ذات وظيفة تعاملية أساسها التواصل بين شركاء الحوار والمحادثة والجدال والنقاش. ومثل هذا التواصل قائم على نسق من العلامات المتواضع عليها. فهي ذات طبيعة اعتباطية تجعل المعنى ينزلق في منعرجات المطابقة بين الذهن والواقع وتنحرف في منعطفات الحقيقة والمجاز؛ ولما كانت كذلك صار من الصعب أن تتأسس الحقيقة على العلامات الاعتباطية، بل من غير المعقول أن تستقر في قلب التعليل. فالذي يحصل إدراكه بحاسة البصر لا يحصل بحاسة السمع. إن هذا المنطق يؤمن بأن اللغة حمالة علامات لا حمالة أشياء.

ولهذا سنجد أفلاطون في محاورة[56] «السفسطائي» يسعى إلى التغلب على مشكلة التقسيم عن طريق متتالية للجنس، وتظهر أن بلاغة السفسطائي ليست بسيطة؛ بل هي على درجة كبيرة من التعقيد بوصفها خطابا ضد خطاب. وهكذا نلفي في أدبيات الفلسفة المعاصرة بعض مظاهر الحوارية الخفية مع البلاغة السفسطائية، سواء أكان ذلك بالإشارة إلى إرادة القوة (كلكس وترازيماخوس ونيتشه)، أم ما أشرنا إليه سالفا بخصوص نزعة التعالي، أم ما تعلق بمسألة الوجود والعدم كما طرحها سارتر ثم هيدجر.

ومهما يكن من أمر فإن البلاغة السفسطائية قائمة على نزعة إنسانية مخصوصة لم تتبلور في التفكير الفلسفي إلا في عصر النهضة، واستوت على ساقها في القرن التاسع عشر؛

فأضحت مقولة فلسفية تعبر عن رؤيا للكون مرتكزها: الإنسان وقيمه وعقله ووجدانه ونشاطه الفكري. ولما كانت النزعة الإنسانية مفهوما حديثا فقد ارتبط ظهورها في القرن التاسع عشر بمجال التربية؛ حيث البلاغة مثالها الأعلى[57]. فكانت دلالتها تنصرف إلى تعليم الآداب الإغريقية واللاتينية القديمة للطلاب لتنشئتهم تنشئة اجتماعية سليمة.

ظل تاريخ الفلسفة ردحا من الزمن يتعامل مع هذه البلاغة على أنها مرادفة لنزعة الهدم كما هي لدى الشكاك. إن البلاغة السفسطائية مثلت مرحلة متقدمة في تاريخ فلسفة اللغة[58] فانطلقت من الإبداعات الشعرية والنثرية، كما هي لدى هوميروس وهزيود وهيرودتس، فوصل التفكير اللغوي إلى درجة عالية من الرقي في فلسفة أفلاطون وأرسطو، ثم بلورت فلسفة الرواقيين منحى سيميائيا حظي المنطق فيه بمنزلة جعله يتفرع أولا: إلى الجدل القائم على المناظرة بين السائل والمجيب، وثانيا: إلى الخطابة التي هي علم الكلام المسترسل[59].

لقد أنتجت هذه البلاغة خطابات فلسفية مضادة لخطابها سواء تمثل ذلك في سعي أفلاطون عن طريق أستاذه سقراط لرسم فلسفة الحدود والتعريفات لقطع السبيل على «فلسفة التضليل»[60] أو «تزييف الحقيقة» أو «لغة التبكيتات» التي كانت تطرحها البلاغة السفسطائية في تشيعها للبلاغة والشعر من وجهة والخطابة من وجهة أخرى. لقد نمت «قوة المهاترة واللجج على حساب التفكير والحجة الواضحة»[61]؛ وقد واجه أرسطو «تبكيتاتها وتضليلاتها، فحدد أنواع الحجج في المناقشة، فحصرها في أربعة أجناس من الكلم[62]: التعليم والجدل والامتحان والمراء. وذلك من أجل دحض حجج السفسطائيين في صحة النتائج. وكان دحض سقراط لبلاغتهم يقوم على أساس الحدود وقاعدة الأساليب الإنشائية، وعن طريق مجابهتهم بالأسئلة الآتية: هل؟ وما؟ وأي؟ ولم؟

كانت هذه البلاغة - في نظر الخصوم - تسوِّق الأكاذيب من أجل الوصول إلى السلطة[63] واكتساب المال، وتقدم نفسها على أنها فن يمتلك القدرة على إقناع المتلقي والتأثير فيه؛ كما أنها انخرطت في إعداد القادة إعدادا خطابيا وتربيتهم تربية روحية لتسلم مهام الدولة وتسيير شؤونها، ولكن أفلاطون نظر إلى الخطابة التي تمثل القول الصحيح في حوارات فيدروس على أنها ذات صلة بالمعرفة. ومن هنا انكب نقد أفلاطون للبلاغة السفسطائية على منطلقاتها السياسية والأخلاقية. وكان لا بد من انتظار اللحظة التي تبدأ فيها الفلسفة تأمل ذاتها لكي يعاد الاعتبار للبلاغة السفسطائية ومنزلتها في السياق العام لتاريخ التفكير الفلسفي. علما بأن سجل أفلاطون السياسي لا يكاد يخلو من جرح، من حيث كان مقربا من الطاغية دونيس.

تجلت انزلاقات المعنى في الخطاب السفسطائي لأسباب سياسية وأخلاقية وعلمية اتسم بالتحليل الشكلاني مع جورجياس[64]. فإذا سلمنا جدلا بمقولة ش. س. بورس من أن الإنسان علامة يفضي بنا هذا التسليم إلى أن العلامة هي مقياس كل شيء، ويترتب على هذا القياس

أن العلامة لا تتسم بالثبات على نحو ما كانت تحمله العلامات في فلسفة الطبيعيين ما قبل سقراط، وأن «الدلالات المفتوحة» أو النشاط السيميائي وحيويته يحيل إلى انزلاقات المعنى وانعطافات تحولاته؛ وذلك عبر الاستدلالات التي كانت تثير حفيظة خصوم السفسطائيين بوصفها ضربا من التمويه.

كانت هذه المراوغات الخطابية تكتسي صفة الاستدلال الصحيح الناتج عن مقدمتين كاذبتين أو صفة الاستدلال الفاسد الناتج من مقدمتين صحيحتين. إن طلب الحكمة كما تجلت في محاورات سقراط للسفسطائيين يبدأ من «حفظ المعاني» من انزلاقات التأويل؛ ولهذا كانت البلاغة السفسطائية - في نظر سقراط وأتباعه وحتى الشاعر الكوميدي أرستوفانيس Aristophane تمثل من الوجهة الفلسفية خطرا على «قداسة الحكمة»، ومن الوجهة السياسية خطرا على المجتمع بتضليل الشباب.

إن المعنى - في نظر هذه البلاغة - ما تضمنته مقصدية الخطاب والمتكلم على السواء، بل تتمثل حقيقة المعنى بتداوله تداولا يشترط سحر العقل بالكلمات، وفتنة النفوس بتأثيراتها والولوع بالتقليد وإنكار المعرفة الكلية؛ فإذا كانت المعقولات واضحة ومسالك البراهين بينة. «فكل من يناظر في إيجاب التقليد أو إبطال النظر سفسطائي في الزجر عن النظر لا مستند لهم»[65]. وهذا ما طالبت الوضعية المنطقية بإعلان الحرب عليه، والتزام الصمت في المواطن التي نصاب فيها بالعي وعدم القدرة على الكلام. أليس هذا المفهوم يعيدنا إلى علاقة البلاغة بالحجاج argumentation من وجهة وعلاقتها بالفلسفة من وجهة أخرى؟ لقد كانت محكيات أفلاطون الفلسفية مسؤولة عن وضع البلاغة السفسطائية في خصام دائم مع اللوغوس؛ ولكنها استطاعت أن تنتصر على سلطان الشعر، فأكسبت النثر مزية أدخل البلاغة إلى الرحاب الفسيحة للأدب الفلسفي.

أضفت هذه البلاغة على اللوغوس متصورا آخر أضحى الخطاب يكتسي طابعا لا يعرف الاستقرار على حال، ولا يخلد إلى الثبات إلا قليلا. ومن ثم صارت الحقيقة مع وضعه المتذبذب فاقدة لجلال القداسة، فصارت عرضة لكل منقصة. ولم يعد للخطاب سلطة على العلامة الحاملة لإشارات الطبيعة بأبعادها الأنطولوجية؛ ولكن عوضت هذه البلاغة خسارتها برمز «الإنسان». إن عبور العلامة إلى ضفاف المعنى وإيحاءاته منح الإنسان قدرة على الأنساق الرمزية. وعليه «لم يعد المرء يقتصر على الاستماع ليتعلم، ويتصل بالحقيقة، أصبح يفسر الكلام، ويؤوله وينسقه، ويميز فيه الحقيقة عن الباطل»[66]. لا ندري ما المقصود بتوحيد الحقيقة قبل السفسطائيين وتقديس المعرفة لدى التريكي؟ ألم يحصل هذا التوحيد وهذا التقديس بعد انهيار عرش بلاغتهم. أم أن المقصود بذلك ما كان متجليا في خطاب الأصل والوحدة لدى فلاسفة الطبيعة[67]، وفي أدبيات خطاب الأسطورة؟

كيف تكون البلاغة تأملا فلسفيا يمتلك القدرة على إنتاج الرمز وعلى المطارحة النقدية للمنطق الصوري، وهي لا تتوفر على جهاز قار وصلب من المفاهيم يسمح لها بإنتاج المعرفة وتحليلها ونقدها؟! وقد جردها سقراط في «محاورة جورجياس» من كل مزية. فمثل البلاغة بالنسبة إلى الجدل كمثل المطبخ بالنسبة إلى الطب؛ وعليه فإن أفلاطون قد عدها مجرد فن للمعرفة «savoir-faire» تسمح بالتقريظ والإطراء والديماجوجيا كما أنها في خدمة الاستغلال والقوة(68). ثم أليس من الممكن أن نمنح البلاغة فسحة من الراحة تلتقط أنفاسها، وتراجع أمرها لتكون أداة ناجعة لنقد الخطاب الفلسفي؟! إن العلامة في تصور الخطاب السفسطائي تحمل دلالات ملتوية؛ لأنها تنبثق من ذات الفرد لا من خارجه. وهذا ما يبرر انزلاقات المعنى في بلاغتهم وإيمانهم الراسخ بأن الحكمة ملازمة لنسبية الحقيقة لا لكونيتها وثباتها. على خلاف ما كان يتصوره القديس أوغسطين من أن الخطابة يجب أن تكون في خدمة الحقيقة والانتصار للخير بدل الشر؛ وذلك ما تمليه النظرة اللاهوتية النابعة من العقيدة المسيحية.

لقد حولت هذه النظرات السيميائية التفكير الفلسفي من الطبيعة التي كانت هي محك فهم الإنسان إلى اللغة التي سمت بالإنسان إلى صميم الفلسفة، فصارت مصدرا للمعنى الذي لا يؤمن بالثبات، وينتصر للتحول انتصارا هيرقليطسيا. وعليه كانت البلاغة السفسطائية تنظر إلى الحقيقة العقلية - في نظر بروتاجوراس - على أنها قائمة على التناقض. فهي حاملة لفلسفة الاختلاف وداعية لفضيلة التسامح(69)، وصاحبة تصور نسقي تجلى في خطابها الفلسفي الذي حارب «وهم الثبات» و«شمول الحقيقة وموضوعيتها»، وآمن بأن القانون النابع من الذات الفردية عامل من عوامل التحضر.

عجلت البلاغة السفسطائية بميلاد المنطق - كما سبقت الإشارة - عن طريق تحفيز سقراط في التحمس إلى نقل الحكمة من أسر العلامة إلى فضاء المعنى، وتحرير الإنسان من أغلوطات الكلام وتبكيتات الخطاب، والدفاع عن علمية الفلسفة وانكباب فلسفتي أفلاطون وأرسطو على دحض انزلاقات المعنى بوضع مبادئ عامة للعقل حتى لا يضيع في هباء التأويل، وأسس مكينة للتفكير حتى يتم الاهتداء إلى القيم الموضوعية للحقيقة، والتركيز بخاصة على مبدأ الهوية لكي يتطابق الذهن مع الواقع. ولكي يسفه أفلاطون دعاوى السفسطائية ومنطقها الارتيابي عزل المعنى عن انزلاقات الحس ونسبية الفردي بوساطة الاحتماء بالمعنى المثال (استعارة الكهف)؛ ولكنه نهل من بلاغتهم سحر البيان فكتب نثرا يكاد يضاهي جمال الشعر في الجمهورية التي طرد منها الشعراء.

كانت هذه البلاغة عائقا أمام نظرية العلم التي ينبغي لها أن تتسلح بالمعيار العقلي الخالص الذي اجتهدت الأرسطية في ترسيخ دعائمه؛ ولاسيما ابتداع منطق القضايا. وإن الأمكنة التي تحصل فيها التمويهات والتلبيسات والمغالطات قد حصرها الفارابي في «كتاب البلاغة

والشعر». وهذا ما ألمح إليه في الطعن على من يصطنعون أساليب السفسطائيين البيانية وآلياتهم الحجاجية «وآخرون لما كانت ملتهم عند أنفسهم صحيحة لا يشكون في صحتها، رأوا أن ينصروها عند غيرهم، ويحسنوها، ويزيلوا الشبهة منها، بأن يدفعوا خصومهم عنها بأي شيء اتفق. ولم يبالوا بأن يستعملوا الكذب والمغالطة والمكابرة»[70]. وهكذا صارت السفسطائية ضرورة من ضرورات التقريب بين البلاغة والجدل كما كان يتصورها أرسطو[71] انطلاقا من فكرة إعادة بناء العلاقة بين اللوغوس والحقيقة.

لقد أشاد هوسرل بالقدرة الجدلية التي أنجزتها الأفلاطونية والأرسطية من حيث استكشاف المصدر الذي تستمد منه العلوم معقوليتها. ولم يكن ذلك ممكنا لولا دحر التيار الجارف للبلاغة السفسطائية؛ بيد أن ذلك يدعم إلى حد ما زَعْم التقويضية بأن المنطق نشأ في أحضان البلاغة، وهو زعم وجيه بعض الوجاهة من هذا المنظور. لقد كان دريدا، وفق هابرماس، يسعى إلى بسط نفوذ البلاغة على حياض المنطق إمعانا في عدائه لميثولوجيا العقل وانتصارا للبلاغة والأدب. وتلك ما نراها مزية في الشكل التعبيري للخطاب الفلسفي المعاصر الذي برهن على إخلاصه لفضيلة النقد بعامة والنقد الذاتي المضاد بخاصة.

تبرر هذه الميثولوجيا اعتقاد التقويضية الذي فحواه: أن المنطق متأت من مقتضيات بلاغية يمكن الوقوف عليها فيما أسماه دريدا بالأثر الذي يسمح بدوره بالاقتراب من عالم المعنى ومن ماهية اللغة. وعلى الرغم من ذلك يبدو لنا أنه من المخاطرة بمكان تصنيف التقويضية في حقل المعرفة البلاغية؛ لأن الاهتمام بخطابها وقضاياها لم يعد وقفا عليها؛ بل تكاد فلسفة اللغة بعامة والتأويليات بخاصة تفرد لها حيزا كبيرا من تحليلها بما في ذلك مسائل الزمنية والسردية والمجاز وغيرها.

لقد أشاد بيان حلقة فيينا حول الفهم العلمي للعالم بالسفسطائيين، وهو ما يبدو للوهلة الأولى مثيرا للدهشة حينما تأتي الإشادة من الوضعانية المنطقية لخطاب كاد يجمع مؤرخو الفلسفة على خطله ودجله وتضليله؛ ولكن البيان وهو يبحث عن أفضل السبل لصوغ منطق جديد للعلم يستبدل بالفلسفة التي ترادف هنا الميتافيزيقا تنبه إلى مسألة ضرورة بناء منطق واصف يتكلم لسانا متجردا من بقايا الإرث الميتافيزيقي، ومن لغة أرهقتها السنون، وأنهكها التاريخ.

لهذا ظلت تطمح إلى نسقية رمزية تنقذها من مشكلات اللغة الطبيعية وأبعادها المظلمة وأعماقها المغلقة؛ لأنه «لا وجود «لأعماق» في العلم، كل شيء يطفو على السطح: إن كل خبرة تشكل شبكة معقدة لا نستطيع دائما الإحاطة بها بنظرة واحدة، بل غالبا ما يمكن استيعابها بالتفصيل فقط. كل شيء في متناول الإنسان، والإنسان[72] هو مقياس الأشياء جميعها. هنا تتضح القرابة مع السفسطائيين، لا مع الأفلاطونيين؛ مع الأبيقوريين، لا مع الفيثاغوريين؛ مع

كل أولئك الذين يدافعون عن الكائن الأرضي وعن إلهنا والآن»[73]. وهذا الاعتراف ضرب من إعادة الاعتبار لبلاغة السفسطائيين الذين ربطوا المعنى بالخبرة وبالشرط البشري، ولم تعنهم مطاردة المدلول المتعالي في شيء. فكانت حال الدال لديهم نسيا منسيا في بلاغتهم التي وسمت بأنها خطاب ضد المنهج.

ما الأهداف التي تقدمها البلاغة السفسطائية بين يدي الإنسان الذي جعلته مقياسا لكل الأشياء؟ هل التركيز على الفرد ونكران العالم الآخر والطعن على الحقيقة، ونفي الوجود يجعل كل ذلك عالمنا آمنا؟ إن تجريد الكينونة من المعنى، ووضعها على جرف هار ستنزلق إلى عدمية تصبح معها الحياة ذاتها عديمة الفائدة، والمعنى متهافتا. غير أن هذه البلاغة اختارت هباء التأويل وتركت بهاء النسق لأرسطو الذي شيَّده وفق المبادئ والتعريفات التي وضعها سقراط، وسار على خطاها أفلاطون الذي أنقذ تراث أستاذه من الزوال. لقد احتمت البلاغة لاحقا بالتقنيات الحجاجية[74] وفلسفة الأسلوب وبنظرية الصور، لتصبح آلية من آليات تحليل الخطاب، وأضحت المغالطات ضربا من ضروب الحجاج.

الهوامش

1 توصف بالبلاغة الجديدة أيضا. فقدمت نمطا من الأسلوب الآسيوي ليكون ندا للأسلوب الآتيكي. وقد ظهر كتاب مهم لأثينايوس النوقراطيسي موسوم بـ : «وليمة السفسطائيين»؛ وهو عبارة عن مدونة لمناظرة جرت في أثناء وليمة غداء بين تسعة وعشرين حكيما كانت لهم شهرة واسعة آنذاك.

2 Gilles Declercq, L'art d'argumenter, Paris, éd. Universitaires, 1995, p. 25.

3 هم مجموعة من المعلمين والخطباء والمفكرين الذين ظهروا في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد. وقد ركزوا على البلاغة والتفكير.

4 George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, Paris, éd. Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 53.

5 Emmanuelle Danblon, Rhétorique et rationalité: Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion, Bruxelles, éd. De l'Université de Bruxelles, 2002, p. 3.

6 George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, p. 53.

7 Ibid., p. 245.

8 إن نص بروتاغوراس يعد جزءا من الحوارات السقراطية، وقد ظهرت هذه المحاورة في نظر فرنسوا شاتليه بعد موت المعلم سنة 399 ق. م.

Voir François Châtelet, Préface de Protagoras ou les Sophistes et Gorgias ou sur la rhétorique de Platon, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1980, p. 9.

9 من المحتمل أن هذا النص ظهر، وفق فرانسوا شاتلييه، في سنة 390 ق. م. ويندرج ضمن الحوارات الجدلية الكبرى.

Voir François Châtelet, Préface de Protagoras ou les Sophistes et Gorgias ou sur la rhétorique de Platon, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1980, p. 9.

10 ولد في ليونتيوم، وتوفي في تساليا وعمره يناهز المائة سنة أو يفوقها.

يمكن مراجعة بعض المقاطع من نصوصه في الموقع الإلكتروني الآتي:

- http://www.pluie-sur-la-lune.fr/philosophes/gorgias/gorgias.html
- Sur Gorgias = Sur le non-étant ou sur la nature.

.[1] (979 a12) Gorgias dit qu'il n'est rien; d'ailleurs, s'il est, il est inconnaissable; d'ailleurs, s'il est et s'il est connaissable, il n'est pourtant pas montrable aux autres.

11 هو أحد الخطباء العشرة القدماء المشهورين لدى الإغريق، كان قد تتلمذ على جورجياس وتيسياس Teisias وبروديكوس Prodicos وحضر مجالس سقراط وحواراته، وأسس مدرسة للبلاغة لتكوين الخطباء، وقد عارض أستاذه جورجياس وأفلاطون على السواء

12 ينظر (هرقل مجنونا) و(اوريستيس) و(الفينيقيات) و(هيليني).

13 كان من أوائل من درس اللغة اليونانية وقواعدها.

14 W. K. Ch. Guthrie, Les sophistes, trad. J-P. Cottereau, Paris, 1976, p. 11.

15 Gilles Declercq, L'art d'argumenter, Paris, éd. Universitaires, 1995, p. 25.

16 إن الفلسفة لدى الإغريق تعني (الحكمة – المعرفة). sophia (sagesse-savoir)

17 ينظر أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، تر. إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس، ص 225.

18 Jean Lauxerois, L’usage de la parole publique, Préface de la “Rhétorique” d’ Aristote, Paris, éd. Pocket, 2007, p. 8.

19 ينظر أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، الكويت وبيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. 1، 1980، 775/3.

20 George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, p. 112.

21 ينظر ابن رشد، تهافت التهافت، تح. سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط. 3، 1980، ص 246.

22 أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تق. وتح. علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف، ط. 1، 1980، ص 383.

23 إن البلاغة ذات أصل صقيلي.

- Voir Julia Kristeva, Le langage cet inconnu, Une initiation à la linguistique, Paris, éd. Seuil, 1981, p. 276.

24 أثينا هي إلهة الحكمة والفنون والحرف النسوية عند الإغريق. وقد صورها هوميروس في الإلياذة إلهة حرب تقاتل مع أبطال الإغريق، وتثبت أقدامهم في ساحة المعركة.

25 ينظر ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، د. ت.، 50/1.

26 يرى ر. هـ. روبنز بأنه «في القرن الخامس أصبح البلاغيون معروفين جدا في المجتمع اليوناني، ومن بينهم جورجياس الصقيلي. وقد درس هؤلاء الأشخاص البلاغة دراسة احترافية، وقد سافر بعضهم للتعليم بأجر، وكتابة الكتب في موضوعهم، وقد كونوا جزءا من تلك الجماعة من المتعهدين الجوالين، لكل أنواع التعليم الذين عرفوا بالسفسطائيين»، ينظر موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، تر. أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة 227، الكويت، نوفمبر 1997، ص 39.

27 عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط. 5، 1979، ص 172.

28 يمكن العودة إلى هذه المراجع للباحثة بربارا كسان التي تناولت السفسطائيين:

- Barbara Cassin, L'effet sophistique, Paris, Gallimard, 1995.
- Barbara Cassin, (Sous dir.) Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée, Paris, Minuit, 1986.
- Barbara Cassin, (Sous dir.), Positions de la sophistique, Paris, Vrin, 1986.

29 George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, p. 137.

30 عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط. 5، 1979، ص 168.

31 باستثناء إكسينوفان الذي أدرج الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية ينظر المرجع السابق، ص 169.

32 مفهوم الدولة، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 1983، ص 110.

33 ينظر بول نوي، المنطق وفلسفة العلوم، تر. فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.، ص 8 - 9.

34 ابتداء من القرن السادس VIe قبل الميلاد ظهرت مدارس في الطب والفلسفة في إيوني Ionie.

35 مثلما هي الحال في حماقات بوش اللغوية في أكثر من موقف.

36 مثل ذلك التلاسن الذي حصل بين وزير الخارجية الفرنسي دوفيلبان آنذاك ووزير بريطانيا في إحدى جلسات مجلس الأمن بخصوص الحرب على العراق من التفاخر بحضارة بلديهما وأمجادها التاريخية.

37 Voir Denis Bertrand, Alexandre Dézé, Jean-Louis Missika, Parler pour gagner. Sémiotique des discours de la campagne présidentielle de 2007, Presses de Sciences Po.

38 Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits, in Communication n' 8, 1966, p. 9.

39 Voir T. Todorov, Poétique de la prose, Paris, éd. Seuil, 1978, p. 48.

40 Voir François Châtelet, Préface de Protagoras ou les Sophistes et Gorgias ou sur la rhétorique de Platon, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1980, p. 13.

41 Socrate disait que la seule chose qu'il sait c'est qu'il ne sait rien.

42 Voir Pierre Van den Heuvel, Parole, Mot, Silence, Pour une poétique de l'énonciation, éd. Librairie José Corti, 1985.

43 لقد تعرضت كتبه إلى الحرق أمام الملأ، ورمي بالإلحاد،، ثم أصدر عليه حكم بالإعدام، ولكنه فر هاربا، ومات غرقا في أثناء فراره.

44 ينظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مر. زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، د. ت.، ص 120.

45 ينظر عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 174.

46 J. Courtés, Analyse sémiotique du discours, De l'énoncé à l'énonciation, éd. Hachette, Paris, 1991, p. 37.

47 Voir A. J. Greimas et J. Courtés, Sémiotique: Dictionnaire raisonné des sciences du langage, I, Paris, éd. Hachette, 1979, p. 317.

48 ينظر أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، الكويت وبيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. 1، 1980، 774/3 و776.

49 Voir Roland barthes, Bruissement de la langue, Paris, éd. Seuil, 1984, p. 21.

50 Voir Fumaroli, M.Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450 - 1950, Paris, éd. PUF, 1999, p. 18.

51 في الفلسفة والشعر، تر. وتق. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1963، ص 51.

52 ينظر أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، الكويت وبيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. 1، 1980، 777/3.

53 ينظر ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تقديم وتعليق وضبط رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. 1، 1993، 31/1.

54 [3] (25) Car, si, d'une part, le non-être est non-être, le non-étant serait non moins que l'étant. Car le non-étant est non-étant tout comme l'étant est étant, de sorte que les réalités ne sont pas plus qu'elles ne sont pas. Et, même si le non-être est, l'être (l'opposé), dit-il, n'est pas. Car, si le non-être est, il convient à l'être de ne pas être. De sorte, ainsi, dit-il, que rien ne serait, s'il n'est pas la même chose d'être et de ne pas être. Mais, si c'est la même chose, alors aussi rien ne serait. Car le non-étant n'est pas, tout comme l'étant, puisque précisément il est la même chose que le non-étant. Voilà ainsi son discours même.
Voir http://www.pluie-sur-la-lune.fr/philosophes/gorgias/gorgias.html

55 أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، ط. 3، 1981، ص 162.

56 Voir Platon, Sophiste, trad. Emile Chambry, in œuvres complètes, t. 5, éd. Garnier Frères, Paris, 1939, pp. 8, 18, 99.

57 George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, Paris, éd. Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p. 79.

58 Voir Sylvain Auroux, La Philosophie du langage, éd. PUF, Paris, 1996, p. 362.

59 ينظر جول تريكو، المنطق الصوري، تر، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، تاريخ الإيداع 1992، ص 39.

60 ينظر أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، 773/3.

61 محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط. 5، 1968، ص 14.

62 ينظر أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، 3/780.

63 ينظر أرسطو، الخطابة، تر. عبد الرحمن بدوي، العراق، 1980، ص 14 و15.

64 Voir Roland barthes, Bruissement de la langue, op. cit., 1984, p. 153.

65 أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص 177.

66 فتحي التركي، قراءات في فلسفة التنوع، تونس، الدار العربية للكتاب، 1988، ص 44.

67 ومن أشهرهم: طاليس Thalès وأناكسيمان Anaximène وأناكسماندر Anaximandre وأنبادوقليس Empédocle وهيراقليطس Héraclite وديموقريط Démocrite وأناكزاجور Anaxagore.

68 Voir Jean Lauxerois, L'usage de la parole publique, Préface de la "Rhétorique" d'Aristote, Paris, éd. Pocket, 2007, p. 11.

69 هذه الخلاصة كان قد أتى على ذكرها أحد المدافعين في العصر الحديث عن السفسطائيين ألا وهو سئيتا، ينظر المرجع السابق، 171.

70 الفارابي، إحصاء العلوم، تق. علي بوملحم، دار الهلال، ط. 1، 1996، ص 91.

71 Voir Jean Lauxerois, L'usage de la parole publique, Préface de la "Rhétorique" d'Aristote, Paris, éd. Pocket, 2007, p. 12.

72 هكذا افتتح بروتاجوراس خطابه حول الحقيقة:
"L'homme est la mesure de toutes choses: de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas."

73 جماعة حلقة فيينا، بيان الفهم العلمي للعالم، تر. وداد الحاج حسن، ضمن كتاب رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط. 1، 2001، ص 267.

74 Joëlle Gardes-Tamine & Marie ClaudeHubert, Dictionnaire de critique littéraire, Tunis, éd. Cérès, 1998, p. 259.

مصادر الدراسة ومراجعها

- أرسطو، الخطابة، تر. عبد الرحمن بدوي، العراق، 1980.
- أرسطو، منطق أرسطو، تح. وتق. عبد الرحمن بدوي، الكويت وبيروت، وكالة المطبوعات ودار القلم، ط. 1، 1980.
- أرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، تر. إحسان عباس، بيروت، دار الأندلس 1961.
- بول نوي، المنطق وفلسفة العلوم، تر. فؤاد حسن زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت 1961.
- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تقديم وتعليق وضبط رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. 1، 1993.
- جماعة حلقة فيينا، بيان الفهم العلمي للعالم، تر. وداد الحاج حسن، ضمن كتاب رودولف كارناب، نهاية الوضعية المنطقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط. 1، 2001.
- - جول تريكو، المنطق الصوري، تر، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، تاريخ الإيداع 1992.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، ط. 3، 1981.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تح. سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط. 3، 1980.
- ر. هـ. روبنز، موجز تاريخ علم اللغة (في الغرب)، تر. أحمد عوض، سلسلة عالم المعرفة 227، الكويت، نوفمبر 1997.
- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط. 5، 1979.
- مفهوم الدولة، بيروت والدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط. 2، 1983، ص 110.
- في الفلسفة والشعر، تر. وتق. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط. 1، 1963، ص 51.
- الفارابي، إحصاء العلوم، تق. علي بوملحم، دار الهلال، ط. 1، 1996.
- فتحي التركي، قراءات في فلسفة التنوع، تونس، الدار العربية للكتاب، 1988.
- ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، د. ت 2002.
- أبو محمد القاسم السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تق. وتح. علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف، ط. 1، 1980.
- محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، دار المعارف، مصر، ط. 5، 1968.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مر. زكي نجيب محمود، بيروت، دار القلم، د. ت.، 2003 ص 120.

–Joëlle Gardes-Tamine & Marie ClaudeHubert, Dictionnaire de critique littéraire, Tunis, éd. Cérès, 1998.
- George Briscoe Kreferd, Le mouvement sophistique, trad. Alonso Tordesillas et Didier Bigou, Paris, éd. Librairie philosophique J. Vrin, 1999.
- François Châtelet, Préface de Protagoras ou les Sophistes et Gorgias ou sur la rhétorique de Platon, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1980.
- Emmanuelle Danblon, Rhétorique et rationalité: Essai sur l’émergence de la critique et de la persuasion, Bruxelles, éd. De l’Université de Bruxelles, 2002.
- Fumaroli, M., Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne: 1450 -1950, Paris, éd. PUF, 1999.

- Gilles Declercq, L’art d’argumenter, Paris, éd. Universitaires, 1995.
- W. K. Ch. Guthrie, Les sophistes, trad. J-P. Cottereau, Paris, 1976.
- Jean Lauxerois, L’usage de la parole publique, Préface de la “Rhétorique ”d’Aristote, Paris, éd. Pocket, 2007.
- Sylvain Auroux, La Philosophie du langage, éd. PUF, Paris, 1996.
- Platon, Sophiste, trad. Emile Chambry, in œuvres complètes, t. 5, éd. Garnier Frères, Paris, 1939.
- Roland Barthes, Bruissement de la langue, Paris, éd. Seuil, 1984.
- J. Courtés, Analyse sémiotique du discours, De l’énoncé à l’énonciation, éd. Hachette, Paris, 1991.
- A. J. Greimas et J. Courtés, Sémiotique: Dictionnaire raisonné des sciences du langage, I, Paris, éd. Hachette, 1979.
- Barbara Cassin, L'effet sophistique, Paris, Gallimard, 1995.
- Barbara Cassin, (Sous dir.) Le Plaisir de parler: études de sophistique comparée, Paris, Minuit, 1986.
- Barbara Cassin, (Sous dir.), Positions de la sophistique, Paris, Vrin, 1986.
- Julia Kristeva, Le langage cet inconnu, Une initiation à la linguistique, Paris, éd. Seuil, 1981.
- Denis Bertrand, Alexandre Dézé, Jean-Louis Missika, Parler pour gagner. Sémiotique des discours de la campagne présidentielle de 2007, Presses de Sciences Po.
- Roland Barthes, Introduction à l’analyse structurale des récits, in Communication n’ 8, 1966.
T. Todorov, Poétique de la prose, Paris, éd. Seuil, 1978.
- François Châtelet, Préface de Protagoras ou les Sophistes et Gorgias ou sur la rhétorique de Platon, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, 1980.
- Pierre Van den Heuvel, Parole, Mot, Silence, Pour une poétique de l’énonciation, éd. Librairie José Corti, 1985.
- http://www.pluie-sur-la-lune.fr/philosophes/gorgias/gorgias.html

في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره

د. نجوى الرياحي القسنطيني (*)

مقدمة

تتعلق الأطروحة الأساسية في مقالنا هذا بنقد النقد. وهو خطاب يبحث في مبادئ النقد ولغته الاصطلاحية وآلياته الإجرائية وأدواته التحليلية. ويذكر جابر عصفور أن نقد النقد «قول آخر في النقد يدور حول مراجعة «القول النقدي» ذاته وفحصه، وأعني مراجعة مصطلحات النقد وبنيته المنطقية، ومبادئه الأساسية وفرضياته التفسيرية وأدواته الإجرائية»[1].

فالنزعة إلى إنتاج معرفة بفلسفة النقد وآليته ومقاصده هي مشغل نقد النقد ومحوره، وهي التي تفسر سبب اعتبار بعضهم «أن حاجة النقد ملحة إلى الشجاعة الكبيرة التي يقتضيها النقد الذاتي ونقد النقد»[2]. وذلك خصوصا بعد الانعطافات والتطورات الكبرى التي عرفها الفكر النقدي العربي في دوامة الحداثة وما بعد الحداثة.

وتبدو وضعية نقد النقد في عصرنا، مثيرة للسؤال من وجوه عدة، فأكثر من ناقد ينبه إلى وجود نقد النقد ويحدد موضوعه وعلاقته بالنقد ويذكر فعله في أنساقه ودوره في مراجعته وتقويمه[3]. غير أن ذلك لم يقر لنقد النقد موقعا بارزا في مجال الفكر ولم يوسع عملية التعريف به، ولم يهيئ جهازا نظريا يوضح بنيته المفهومية ويحدد معالمه ويكشف عن عوامل ظهوره وحوافزها خاصة. فـ «ثمة تضخم نقدي يقابله ضعف نقد النقد»[4]، وثمة نزعة إلى اعتبار نقد النقد خلاء من الكيان الفكري والمفهومي تارة، ومدرجا ضمن النقد تارة أخرى.

(*) شعبة اللغة العربية كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة تونس الأولى - تونس.

أضف إلى ذلك أن المساهمات في تأسيس مبادئ نقد النقد وقواعده قليلة في المدونة النقدية العربية الحديثة صورتها فيما يذكر عبدالله أبو هيف «فقر المكتبة العربية بأبحاث نقد النقد، فثمة كتب لا تصل إلى عدد أصابع اليد الواحدة تتناول ممارسته في هذا القطر أو ذاك، أو هذا الاتجاه أو ذلك، أو لدى ناقد أو آخر»[5]. وما يرد عن نقد النقد في بعض هذه الكتب عبارة عن أقوال مختزلة في موضوعه أو وظيفته أو علاقته بالنقد[6]. لا تخول للقارئ الخروج بشبكة مفهومية دقيقة تستصفي تعريفا جامعا لنقد النقد يحده ويعين علاقاته بخطابات أخرى مشابهة أو مماهية له ويبرز إسهامه في تطوير مستويات القراءة النقدية، ويُقنع بأهميته وشرعية وجوده مستقلا عن النقد. الأمر الذي جعل نقد النقد رغم تردد مصطلحه «خلال العقود الخمسة السابقة» كما ذكر محمد الدغمومي «ليس سوى مشروع يصعب تحديده وتعريف وظيفته ومقاصده»[7].

والحقيقة أن عوامل عديدة سببت مثل ذلك الوضع أبرزها في اعتقادنا أن نقد النقد الملازم للنقد بحكم اشتغاله به، يبدو في الظاهر متداخلا مع مباحث النقد النظرية والتطبيقية، موجودا بسبب ذلك ضمن ما يُسميه نبيل سليمان «التخوم ما بين المعارك النقدية والتأرخة للنقد، ونقد النقد»[8]. فمتاخمة نقد النقد لممارسات فكرية أخرى أبرزها النقد، أوهمت بمطابقته الكلية لها في المرجعيات والموضوعات والفرضيات[9] وسهل عندها إدراجه ضمنها.

العامل الثاني الذي قد يكون وراء قلة الإقبال على دراسة نقد النقد والاشتغال في نطاقه، هو الوقوف فيه اليوم، على إشكالات نظرية وإجرائية كبرى تولدت بمفعول هزات منهجية وأيديولوجية جعلت الوحدوية تتقنع بالتعددية والتعارض يداخله التضارب، وشاهدُ ذلك عند بعضهم أن دوران القراءة على القراءة ونقض التأويل للتأويل وهما يقودان الفكر النقدي إلى التعدد والتنوع، قد يقفان ببعض نقد النقد في طريق مسدود ينطبق عليه قول جابر عصفور - فما أكثرالعراك واللجاج، وما أكثر النفور من وعثاء هذا الطريق [10]. إشارة منه إلى انطواء نقد النقد أحيانا على شحنة الاستهجان والهجاء والتهجم. وقد ذكر غالي شكري في الإطار نفسه أن معارك التيارات والمدارس النقدية العربية قديمة غير أنها كانت من قبيل «العتاب»، و«أرست ملمحا في الحركة النقدية»، أما المعارك في عصرنا فشبيهة بالحملة المغرضة المهدِمة[11]. ودفع ذلك بعضهم إلى الوقوف إزاء نقد النقد موقف الشك في مدى امتلاكه كيانا معرفيا مختصا بمفاهيم وأدوات وآليات وغايات. فكأن نقاد النقد من هذه الزاوية كثر تدل عليهم سجالاتهم لكن خطابهم «متوتر» «قلق» في بنيته الداخلية وفي علاقاته بأنواع الخطاب الأخرى.

ومثل هذه الصورة المرسومة لنقد النقد وفعاليته لا تطابق في نظرنا اتساع حركته في عصرنا وإقبال جملة من النقاد الأعلام على الاهتمام به والكتابة فيه[12]. ولا تطابق خاصة حاجتنا أمام تضخم المنجز النقدي وتعقد مسالكه، إلى حركة فحص له ومراجعة تبصرنا

بآلياته وطرق الإفادة منه. وهو ما لايتأدى بغير ما يثيره نقد النقد من إشكالات متصلة بطبيعة النقد وإجراءاته. لذلك يتعين في رأينا وضع نقد النقد موضع بحث وسؤال لتمحيص المعرفة به وتمييز أدواته وطرقه ومدى فعاليته.

والبحث في نقد النقد متسع لا شك تتداخل فيه مباحث عديدة ومتشعبة متعلقة بالخلفية الفكرية والنظرية في نقد النقد، وكذلك بالمنهج ومنظومة المصطلحات وآليات التفسير والتحليل ومقاصدها، وغير ذلك مما تصعب الإحاطة به في حدود هذا المقال. لذلك رأينا أن نحصر اهتمامنا عبره في مبحثين: المبحث الأول محاولة التعريف بنقد النقد في ضوء علاقته الخلافية بالنقد[13]. وصدرنا فيه عن أن نقد النقد منخرط اليوم ضمن حركة انتشار واتساع لا بد من أن توازيها حركة وعي به.

المبحث الثاني: محاولة معرفة مدى توافر حركة وعي بمصطلح نقد النقد قديما وحديثا توازي حركة ظهوره وتهيئ له وتحفز على تقعيده وممارسته. وصدرنا هنا عن فكرة أن حداثة نقد النقد بصفته مصطلحا قد لا تعني حداثة مفهومه، وأن عدم اكتمال نقد النقد في بنيته المفهومية والنظرية، لا ينفي إمكان اعتباره مشروعا معرفيا متطورا.

1 - نقد النقد: مصادمة للنقد وحفر في كيان النص

نقد النقد أو «الميتانقدي» أو «ما بعد النقد» (Métacritique)[14]. كلام في النقد يمثل، سواء أكان في شكل صياغة معرفية مكتملة أم شبه مكتملة، ضربا من القراءة المواجهة لقراءة أخرى، مواجهة لا يمنع اختلافُ درجاتها حدة ولطفا وبلوغُها مرات كثيرة حد التملق والتزلف، مصادمة النقد فيها للنقد الآخر. من ثمة اتساع التآويل والشروح والتفاسير واختلاف التصورات والمقولات والخلفيات الفكرية والمنهجية، الحافزة على أن يصبح نقد النقد حفرا في كيان النص النقدي وإقامة من ثمة في قلب الهيرمنيوطيقا (Hermeneutique) أو فن التأويل.

ونقد النقد بصفته نشاطا فكريا هو ضرب من التأويلية لاعتبارات ثلاثة: أولها أنه غير معزول عن نظريات قراءة النص الإبداعي بأصنافها، وثانيها أن تشكله ترافق في عصرنا مع انشغال النقاد الحداثيين بالأثر الذي تحدثه قراءة النص الإبداعي أكثر من الأثر الذي يُحدثه النص الإبداعي ذاته، وثالثها أن نقد النقد، مثل الهيرمنيوطيقية تماما، يوسع من أفق القراءة ويسمح بتعدد الاجتهادات والتأويلات وفق اختيارات القارئ وقدرته على التفسير والتحليل والتعليل.

ومن هذا المنطلق نعتبر نقد النقد، على الرغم من كونه فعالية بعدية لاحقة بالأدب وبنقده، صورة عن تعدد أصوات النقد واتساع دائرة التفسير والتأويل ومساءلة أصول القراءة وخطتها وأحكامها. وهي صورة فرضها الأدب وطبيعة النقد ومنعطفاته من حيث هو رصد لعملية

الكتابة الإبداعية ورصد للتجربة النقدية بصفتها علاقة بين النص الأدبي وقارئه، توازيها علاقة أخرى بين النص النقدي وقارئه. وهو ما يفسر وجود نقد النقد في إطار وضعيات معرفية موصولة بالأدب والنقد والتنظير، وقيامه إزاء خلفيات فكرية يتخذ بدوره منها موقفا وارتباطه بسياقات أيديولوجية وعلمية وتداولية متغيرة.

وتفسرهذا الأمر عوامل عديدة منها أن النقد ملتقى خطابات ومرجعيات وثقافات تتفاعل وتتصادم. وأنه بحكم طبيعته الجدلية المعرفية والفنية مهيأ للتفاعل مع مختلف النظريات والاتجاهات، ومهيأ - خصوصا - لاحتوائها وتجاوزها والخروج عنها. أضف إلى ذلك أن النقد، بحكم انخراطه في مغامرة البحث عن المعاني عبر نصوص أدبية تتعقد مسالك الدلالة فيها وتتشعب تقنياتُها التعبيرية، صار تنويعا في المنطلقات المعرفية والمنهجية الموجِّهة لعمليات القراءة واختلافا في وجوه التفسير والتأويل وانفتاحا فيها.

وقد شكل ذلك منعرجا حقيقيا في التجربة النقدية سارت معها الفعالية القرائية من رصد علاقة النص الأدبي بمبدعه فكرا ومشاعر، إلى رصد علاقته بذاته بنية داخلية وعلاقات لغوية وتركيبية، ورصد علاقته بقارئه من حيث تلقيه النص وتفاعله معه وتفسيره وتأويله.

وأسهمت مجمل المعطيات سابقة الذكر في خلق حركية نقدية جدلية دفعت البعض إلى دراسة الظاهرة التأويلية في ضوء علاقتها بالنص الإبداعي ومدى توفيقها في استنباط معاني النص وكشف خصوصياته. ودفعت البعض الآخر إلى الاهتمام بجوهر الممارسة النقدية ذاتها وتفكيك منطقها وفحص آلياتها وإجراءاتها ومرجعيات أصحابها الفكرية والنظرية والجمالية. وهو ما سوغ لوجود خطاب نقدي نوعي وممنهَج دائر على خطاب نقدي آخر.

هذا الخطابُ النقدي النوعي والممنهج هو خطاب نقد النقد، وهو خطابُ مجادلات وسجالات وحوارات لا تخلو من تحليلات وتأويلات، وإن ماثل بعضها ما ورد في النص النقدي موضوع قراءتها، فإنها تحفز على البحث في ثوابت التجربة النقدية ومتغيراتها وتتيح لأصوات النقد مجالات الأسئلة الفكرية والمجادلات والتحديات.

وكنا نسمي نقد النقد نقدا حواريا إذا لم يتصل هذا المصطلح في ذهن واضعه تزفيتان تودوروف (Tzvetan Todorov) بالعلاقة التبادلية بين صوت المبدع وصوت الناقد[15]. فبقدر ما يشترك نقد النقد والنقد الحواري - كما يفهمه تودوروف - في خاصتي الانفتاح على النص الآخر، فإنهما يفترقان في اختصاص الأول بكلام النقد على النقد وغلبة الجدل عليه، واختصاص الثاني بكلام النقد مع الأدب وعنه في تكافؤ وندية.

وربما أوحت مقارنتنا بين النقد الحواري ونقد النقد بانفصالهما الكلي، كل منهما عن الآخر، أو أوحت بوثوقية نقد النقد واعتماده في الأساس على قانون الغلبة بدل الحوار. ومثل هذا الأمر غير صحيح كليا، ذلك أن الناقد الذي يحاور الكاتب يقدم نفسه موضوعا للحوار

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

في الوقت نفسه، وكما ذكر تودوروف في آخر كتابه «قد ينبغي أن يُضاف أنه على الناقد إذا كان يرغب في محاورة مؤلفه ألا ينسى أنه، بنشر مؤلفه هو، يُصبح بدوره كاتبا، وأن كاتبا مستقبليا سيسعى إلى الدخول معه في حوار»[16]. فنقد النقد مرحلة أو دائرة من دوائر الحوار، يحل فيها محل المؤلف ناقد محاور للناقد. وربما أصبح المؤلف نفسه هو ذاك الناقد المحاور للناقد الآخر المشتغل على نصه. ومنه نصل إلى أن نقد النقد وجه من وجوه النقد قد يماثله ولا يطابقه، وقد يخالفه ويعاكسه لأصل في معناه ولشيء في طبيعته وآلياته ومقاصده.

ونقر من ناحيتنا بأن نقد النقد متصل بالنقد منفصل عنه في الوقت نفسه. فلا يقوم بغير النقد ولا يكون قبله ولا يوازيه. بل تفصل بين الخطابين مسافة زمنية وفكرية ينتظم عبرها خطاب الناقد ثم يعلن عن نفسه من قبل أن يُعمل فيه ناقد النقد فكره تمثلا وبحثا وفحصا وتقييما واقتراحا للبدائل.

وتتحدد بمثل ذلك علاقة نقد النقد بالنقد، في ضوء صورتين: تعكس الأولى منهما وجه اتصال بينهما لئن دل على تشابههما فإنه لم يمنع اختلافهما. وتعكس الصورة الثانية علاقة انفصال نسبي بينهما، تجعل نقد النقد على بعد مسافة نظرية وإجرائية من النقد.

أ - الصورة الأولى: نقد النقد من إبدالات النقد وإفعالاته

يتعين هنا اعتبار نقد النقد على صلة متينة بالنقد حتى عند ظهوره في صورة المخالف للنقد المفارق له. وقد تجلى ذلك - على سبيل المثال - في تأكيد محمد الدغمومي التشابه ما بين النقد ونقد النقد من حيث سعى إلى إثبات اختلافهما[17]. من ذلك أنه عين ثمانية عناصر لا يصح في تصوره اعتبار الكلام نقدا من دونها وهي:

1 - التفكير في بديل.
2 - التمحور حول سؤال أو فرضية أو مركزية.
3 - استراتيجية هادفة إلى التغيير.
4 - الوعي الإبيستمولوجي ذو المرجعية المحددة.
5 - النسق المفاهيمي.
6 - اللغة الاصطلاحية.
7 - القوة الاستدلالية
8 - الصيغة النظرية الجديدة.

فلما جاء الدغمومي إلى نقد النقد، جعله مشتركا مع النقد في العناصر الخمسة الأخيرة، منفردا من دونه بعناصر ثلاثة هي:

1 - القواعد المستمدة من مرجعية محددة.
2 - الأدوات الإجرائية.
3 - الاستراتيجية الهادفة إلى تقديم بديل.

ولما نظرنا في ما أقر الدغمومي للنقد ولنقد النقد من عناصر تمييزية، تبين لنا تشابه بينها وتكرار، إذ ليس ثمة فرق كبير بين العناصر 1 و3 و8 الواجب توافرها في النقد، والعنصر 3 الواجب توافره في نقد النقد. كذلك لا تختلف العناصر 4 و5 و7 المشتركة بين النقد ونقد النقد، عن العنصرين 1 و2 الموقوفين على نقد النقد باعتبار أن الصيغة النظرية الجديدة التي ينتهي إليها النقد أو نقد النقد قد تكون خارجة عنهما أو تكون مما ينطلقان منه تبنيا أو افتراضا.

ويمكن أن نرد ما بدا من تشابه فيما أقر الدغمومي من «عناصر خلافية» تفرق بين النقد ونقد النقد، إلى ضرب من التشابه الموجود فعلا بين الخطابين ولا يمكن إنكاره.

ويعد من مظاهر ذلك التشابه أن ناقد النقد، سواء أكان متخصصا أم هاويا، وسواء أكان يصوغ نصا موازيا للنص النقدي موضوع عمله من حيث موضوعاته وأطروحاته أم كان يعرض لذلك النص بدائل، فإنه يتوسل بكثير من أدوات النقد الإبيستمولوجية والإجرائية. ولذلك في رأينا ثلاثة عوامل هي:

أولها: إن مراجعة ناقد النقد مبادئ النقد وممارساته تستوجب معرفته بجوهر الفعالية النقدية وخصوصياتها، وهي معرفة متأتية من سعة الاطلاع على الكتابات في النقد أو من ممارسته والدربة في معالجته.

ثانيها: إن نقد النقد رغم وقوعه تحت تأثير عوامل ثقافية وسوسيو - اجتماعية مؤطرة له ومصاحبة، لا يسلم من أثر الحركة النقدية في عصره وما تحقق لها من مراحل منهجية ومنعطفات نظرية.

ثالثها: إن النقد ونقد النقد يصدران عن مخزون ثقافي ومعرفي مشترك، وعن ثوابت نظرية متشابهة أو متماثلة.

ولما كان يمكن أن توحي مشابهة نقد النقد للنقد بمطابقته له ونسجه على منواله، لزم السؤال عن مدى استقلال نقد النقد بصفته تفكيرا نوعيا مختلفا من حيث فرضياته ومقولاته ونتائجه.

وتحضرنا هنا المثاني الثلاثة التي رسمها الباحث عبدالسلام المسدي للعلاقة التطورية بين النقد والأدب، وختمها بقول يجعل كأن تلك المثاني ترسم مراحل تطور النقد وحدث نشوء نقد النقد. يقول «فإذا بالحداثة في آخر مطافها راسية على نص النص الذي هو مفتاح لنقد النقد»(18).

- فالمثنى الأول (من نص الأدب إلى نقد الأدب) يشير في نظر المسدي إلى العلاقة التطورية بين النقد والأدب.

- والمثنى الثاني (من نقد الأدب إلى أدب النقد) يشير إلى اشتغال النقد على لغته وأدبيته بقدر اشتغاله على النص الأدبي.

- والمثنى الثالث (من أدب النقد إلى نص النقد) يشير إلى اشتغال النقد على ذاته بنية لغوية ودلالية ومفهومية.

ويلحظ الناظر في هذه المثاني أننا نأتي نص النقد، وهو كما ذكر المسدي «مفتاح لنقد النقد» من النقد الإبداعي، ونأتي النقد الإبداعي من النقد «العادي» غير الإبداعي.

غير أن اللافت في ذلك، أن المثنى الثالث المؤدي إلى نقد النقد يوافق آخر مطاف في النقد وسمة من سمات حداثته. وهو ما يعني أن دوران النقد على ذاته بالمراجعة والتقويم يستوجب تطورا في الحدث المعرفي واكتمالا في المستند الفكري والمفاهيمي.

فإذا كانت تلك المثاني الراسمة لمراحل تحول النقد متأسسة على ضرب من تراكب النص على النص، عمقا وغوصا، كان نقد النقد في المرتبة الأعلى. وهو ما يفسر خروجه بالنقد من كلام في الأدب قد يصبح بدوره أدبيا (المثنى الأول والمثنى الثاني) إلى كلام يتخذ من ذاته موضوعا للبحث والمراجعة (المثنى الثالث).

ويبرز هذا المسار التحولي، المرسوم للعملية النقدية في شكل مثان، أن نقد النقد يقوم ضمن سياق دينامي متطور ينظر في القراءة باعتبارها تجربة متطورة وفي العملية التأويلية باعتبارها اتساعا وانفتاحا، وينظر في نقد النقد باعتباره نقلة في النقد، من وضع يتطفل فيه على الأدب إلى وضع يتدرج عبره النقد نحو الاستقلال والاكتمال مراسا وتهذيبا وصرامة[19]. وواضح من ذلك أن القراءات النقدية تختلف من حيث موجهات الفكر فيها ودرجاته، وأن نقد النقد يأتي في مرحلة يتأمل فيها الناقد ذاته ويعمق الفكر. وربما تسنى لنا - بناء على ذلك - اعتبار نقد النقد معيارا من معايير القيمة في مسار النقد وعلامة من علامات بلوغه درجة متقدمة في البحث. غير أن للمسألة وجها آخر يوجد في ضوئه نقد النقد على صعيد معرفي خلافي جدلي تارة، صدامي تارة أخرى.

ب - الصورة الثانية: نقد النقد نشاط فكري خلافي

يقوم نقد النقد في ضوء هذه الصورة على بعد مسافة نظرية وإجرائية من النقد، تخول له مراجعة النقد وتصحيح مساره وحتى الإضافة إليه.

ونلحظ بالنظر في خطاب نقد النقد، أن هذا البعد الخلافي متجسد في خطتين يراوح بينهما ناقد النقد وفق شواغله ومقاصده.

يبدو خطاب النقد في الخطة الأولى متقدما على مستوى مساحة النص مبرزا، في حين يكمن خطاب نقد النقد في خلفية النص، وذلك قبل أن يعمد صاحبه في مرحلة ثانية إلى مراجعة النقد موضوع دراسته والتعقيب عليه صراحة.

أما في الخطة الثانية، فيصبح النقد خلفية لنقد النقد، ويتقدم هذا مساحة النص عامدا إلى التذكير بالنقد، أو إلى إثارة إشكالات على صلة به تُعتبر موضع بحث ومساءلة.

وتبرز هذه المراوحة بين التقدم والتأخر على مستوى مساحة النص أن التقاء النقد ونقد النقد يسنده في الحقيقة اختلاف بينهما في المواقف والرؤى والفرضيات والمقاصد. وهو الاختلاف الذي يجعل نقد النقد موجودا على صعيد فكري ومعرفي جدلي ودينامي.

فلئن كانت مشابهة نقد النقد للنقد متوقعة، كما أسلفنا القول في تحليلنا لصورة العلاقة الأولى بين الخطابين، فإنها لا تعدم دخول نقد النقد مع النقد في علاقة خلافية وحتى صدامية تثبت امتلاك نقد النقد آليات ومبادئ منهجية ومقولات نظرية مغايرة لما يمتلكه النقد.

غير أنه يمكن لناقد النقد، من دون أن يتخلى عن خصوصيته، أن يخرج إثر دراسته لنص ما، بتركيب مزجي يجمع فيه بين رؤاه ومواقفه ورؤى ناقد آخر ومواقفه. وعلى غرار ذلك جمع الناقد المغربي حميد لحمداني في دراسة له[20] بين مفاهيم البنيوية التكوينية التي بلورها جولدمان (Lucien Goldman)، وبعض مفاهيم سوسيولوجيا النص الروائي، كما جاءت عند باختين (Mikhaïl Bakhtine). فلئن تعلل لحمداني لذلك بأن ما أقره باختين بين أيديولوجية النص ومظهره اللغوي من تلاحم وحوارية يكملان إجرائيا، وعلى مستوى الممارسة التحليلية، ما أقره جولدمان بخصوص استقلالية بنية الرواية الداخلية عن بنيتها الأيديولوجية، فإن دافع لحمداني إلى المزج بين رؤيته ورؤيتي كل من جولدمان وباختين «هو تركيب العناصر النقدية الغربية قياسا على مستوى وطبيعة إدراكه (الناقد) للعالم، وقياسا إلى تصوره لطبيعة الإبداع الأدبي ووظيفته»[21]. وهو ما يبرز أن ناقد النقد قد لا يقصد مما يحدث من تركيب توليفي بين المناهج والمفاهيم والرؤى، التعريف بالنص النقدي الآخر وإعلان الولاء له والاتفاق معه. ويقصد الكشف عن وعيه بذلك النص ورغبته في تجاوزه. ونعد من قبيل ذلك تركيبات مزجية كثيرة بين المناهج النقدية[22] دلت، على الرغم من تقلب أصحابها بين الإخفاق والإجادة، على أن تفاعل النقد مع النقد وتحاورهما لا يمنع خروج أحدهما عن الآخر وإضافته إليه. وهو ما يردنا مرة أخرى إلى فكرة أن نقد النقد يمكن أن يكون مرحلة تطورية من مراحل النقد.

لقد نظرنا في تعامل النص النقدي مع النص النقدي الآخر هنا، على أنه خاصية وظيفية تعريفية في نقد النقد، تكشف عن اعتقاد أصحابه - من جهة - في قابلية كل النصوص للمراجعة والتقويم، ومن جهة أخرى في قابلية النص لأن يصبح قراءة نقدية مضافة إلى قراءة أخرى. وتبين لنا أن اشتغال نقد النقد بالنقد وصدورهما معا عن منظومات اصطلاحية ومنهجية مشتركة مرات (الصورة الأولى)، لا يمنعان إمكان أن يترجم نقد النقد عن نفسه في شكل فعالية نظرية وإجرائية مخصوصة (الصورة الثانية). وعليه يمكن أن نعتبر أن نقد النقد ممارسة معرفية وإجرائية قد توافق النقد وقد تناقضه لكنها لا تعكس في الحالتين مجرد صورة موازية له أو نمطا من أنماطه. فنقد النقد لا يحضر بصفته تنويعا على النقد في الشواغل والتصورات والآليات بل بصفته نشاطا فكريا خلافيا.

2 - في نشأة نقد النقد وتطوره

أ - مفهوم نقد النقد أصيل في الفكر النقدي القديم

ذكر عبدالسلام المسدي بصدد حديثه عن مراجعة النقد للنقد الآخر أنه «لئِن كان شيء من كل هذا مبثوثا بين طيات النقد في الماضي، فإن حصوله بضرب من الوعي الواضح بل وبشيء من الوعي الحاد أحيانا في المنهج الحديث، هو الذي حول القضية إلى سمة بارزة ضمن سمات الوضع المعرفي الراهن، ولأول مرة يتبلور ضمن متصورات النظرية النقدية وبين جداول قاموسها الاصطلاحي مفهوم نقد النقد»[23]. وقول مثل هذا وإن كان في اعتقادنا مبالغا في التشديد على حدة الوعي بمصطلح نقد النقد ووضوحه وبروزه في الوضع المعرفي الراهن، لا ينفي حضور المفهوم في الفكر النقدي القديم حضورا نعتبره مؤشرا على الرغم من حداثة المصطلح، على وجود إرهاصات تراثية لنقد النقد من حيث دلالة المفهوم وطبيعة المادة المكونة له. وهو ما يبرر عزم عبدالعزيز قلقيلة في كتابه نقد النقد في التراث العربي «المضي بنقد النقد في تراثنا العربي إلى عصرنا الحاضر»[24].

وعندما ننظر في المسألة من هذه الزاوية ونبحث عن أثرها في النقد العربي القديم، نجد أن هذا الضرب من القراءة المضافة إلى قراءة أخرى قد حقق بوصفه إرهاصا فكريا ونقديا تراكما نوعيا ملحوظا. فلئن انشغل النقد العربي القديم في جانب كبير منه بالبيان وإبداعه لاقتفاء أصحابه أثر الجمال الفني في الشعر، فإنه لم يخل مما يمكن عده بوادر لنقد النقد في عصرنا. وربما صح قولنا إن نقد النقد في صورته القديمة قد ترافق والنقد خطوة بخطوة، فتداخلا حتى كأن لا فرق بينهما ولا فاصل. فعندما ننظر في اتجاهيّ الدراسات البلاغية والنقدية القديمة إلى العرض والتأريخ أو إلى اقتفاء أثر الجمال الفني في النصوص الشعرية، نقف على ما رافقها من محاولات في تصنيف الشعراء وترتيبهم وفي تبويب معايير الجودة والسبق والمفاضلة بينهم مما اختلف حوله المختلفون مقارنة ومفاضلة وتعليقا وحكما. وانقاد بعضهم حتى إلى ضبط الشروط الواجب توافرها في الناقد ونقده اعتقادا منهم بضرورة مراجعة النقد الذي ينحرفُ صاحبه أو يكاد عن الصواب تقصيرا منه أو تحيزا ضد صاحب العمل. وقد جمع ابن سلام الجمحي (ت 231 هـ) في كتابه طبقات فحول الشعراء إلى ترتيب الشعراء والتأريخ لهم وفق الحقب الزمنية والمقاييس الفنية، العوامل التي لا بد في نظره للناقد منها ليُحكم عمله[25].

ولئن غلبت النزعات التعليمية والبلاغية والمذهبية والعقدية على مثل هذه الدراسات الأولى من هذا القبيل خاصة - وهذا يفسر قولنا حديثا بغياب أساس نقدي نظري - فإن ما داخلها

من صنوف في تقليب الناقد لكلام الناقد الآخر وبحث في أصل مقالته ومدى صدقه فيها وخطئه أو صوابه هو من قبيل الجدل في النقد والبلاغة. وهو الجدل الذي اتضح أكثر عندما اتجه الفكر التراثي بعد ذلك وجهة التعليل والتنظير نتيجة ما أشاعه الفلاسفة والمعتزلة خصوصا من مناخ عقلاني منطقي كان أثره بينا في ما اتصل من مجادلات بمفهوم النقد ودواعيه والقواعد المنظمة له.

وهذه المباحث القديمة وإن تقيدت من أكثر وجوهها بقضايا الإيمان والعقيدة مرة وقضايا البلاغة والأدب أخرى، فإن ذلك لم يزد الجدل بين النقاد سوى مشروعية، بل ربما كان لالتقاء العوامل الفلسفية والكلامية واللغوية والبلاغية كلها في إطار المجادلات النقدية ما شرع للناقد مراجعة أقوال النقاد الآخرين أكثر والحكم عليها خاصة. فقد نبه جميل صليبا في حديثه عن قرب تفكير الناقد قسطاكي الحمّصي من تفكير الفيلسوف، إلى علاقة النقد إذا حكم على نقد آخر بالتفكير الفلسفي قائلا: «لقد كان النقد عند قدماء الفلاسفة قسما من المنطق، وهو النظر في القول أو الفعل لتقدير نسبته إلى الحق والخير والجمال. ومعنى ذلك أن النقد ليس حكما فقط بل هو حكم على حكم»(26). فلم تقتصر همة الناقد والبلاغي القديم على استنباط الصنعة الشعرية والجمالية الأسلوبية ووازت ذلك مباحثُ في آليات النقد وشروطه تُداخلها مراجعاتٌ لأقوال النقاد وأحكام عليهم. وهو ما يفسر تأليف القدامى الكتب في المناظرات والمحاورات والمجادلات الشفاهية والكتب في «الموازنات» و«الوساطات» و«السرقات»، وحتى في ما دار بين المحافظين والمحدثين من خصومات ومماحكات نقدية(27). بل إن أول النقد عند العرب كان ضربا من المفاضلة بين الشعراء «تغلب عليها روح اللجاجة والحرص على الانتصار لأحد الشاعرين بحجج كثيرة»(28). وقد اعتُمدت هذه المفاضلة مقياسا أساسيا في ترتيب الشعراء وتصنيف طبقاتهم حتى خرجت عما وُضعت له أصلا، وفق عبارة فتحي أحمد عامر، من «مذهب التوسط» أو «مذهب الاعتدال»(29) في النظر والمقارنة والحكم إلى ضرب من الخصومة بين أنصار الشاعر من النقاد وخصومه. وهي خصومة حكمتها عدة نوازع ذاتية ودينية وعرقية وسياسية واستخدمت فيها كل وسائل الإقناع والجدل، وصيغت في التعبير عنها كثرة من رسائل العرب القدامى ومناظراتهم في كشف الأخطاء والمساوئ والسرقات والتخطئة والتسفيه.

ويُمكننا القول إن هذه العوامل وما يتبعها من تشهير بالشاعر وأنصاره من النقاد في مقابل الانتصار للشاعر الآخر وأتباعه، من صميم العملية النقدية، توسل الأوائل فيها بالبلاغة والخطابة وعلم الكلام في مجادلاتهم ومماحكاتهم. يصور ذلك قول إحسان عباس عن الناقد محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي (ت 388 هـ) «كان طبعه النقدي ينقدح بالاحتكاك والصراع، ولذلك جاءت آثاره في النقد متفاوتة تتراوح بين تقرير القواعد ووضع الأصول، وبين

الحدة الثائرة في تعقب السقطات»[30] . فلم يخل النقد المتعقِب لسقطات الشاعر والنقد المتعقِب لسقطات النقاد الخصوم من الحدة والشدة والانفعال في الرد على القول والاستدراك على الموقف، كأن الناقد في تعقبه الناقد الآخر معني أساسا بفضح نقائصه وهفواته. ولئن بدا أن النقد ينهض أساسا للرد على الخصوم وتفنيد أقاويلهم ومعارضتهم بكشف ما وقعوا فيه من خطأ وما عمدوا إليه من زيف، فإن ما ترتب على ذلك من خصومات ومناظرات كثيرة في النقد العربي القديم اعتُبر لدى بعض معاصرينا سببا رئيسيا في دفع حركة النقد[31]. ويمكننا الاستدلال على هذه الحركة بما دار عن كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر لابن الأثير (ت 618هـ) من تفاعل نقدي دينامي متسع رغم عدم احتكام النقاد فيه إلى معايير النقد وأحكام الفكر وحدها في كل الحالات. فقد قام لنقد هذا الكتاب رجلان هما ابن أبي حديد (ت 606هـ) في الفلك الدائر على المثل السائر والصفدي (ت 764هـ) في نصرة الثائر على المثل السائر تعاضد كلاهما على التشهير بجهل ابن الأثير وكثرة أخطائه وتبجحه بالعلم إعجابا بنفسه وازدراء لغيره. ثم تعقب كتابَ ابن أبي حديد بدوره رجلان آخران ردا على ما جاء منه بخصوص المثل السائر وهما ركن الدين أبو القاسم محمود بن الحسين بن الإمام أرشد الدين الاصبهاني (ت 650 هـ) في كتابه نشر المثل السائر وطي الفلك الدائر، وعبدالعزيز بن عيسى في كتابه قطع الدابر على الفلك الدائر. بحيث إن كتابا واحدا في النقد لابن الأثير نهض لنقده ناقدان اثنان ونهض لواحد من هذين الناقدين ناقدان آخران كذلك. فالأولان يخطئان ابن الأثير وكتابتُهما هي من قبيل نقد النقد، والثانيان يُخطئان واحدا من المخطئين الأولين وينتصران لابن الأثير وكتابتُهما هي من قبيل نقد نقد النقد[32].

ونجد عندما ننظر في مثل هذه الكتابات المتعقبة بعضها لبعض، أنها وإن داخل النقد بسببها تحامل وتجريح[33]، أسهمت في خلق مناخ جدلي تقويمي، إذ لم يمنع تحيزُ النقاد وتعالُمهم، اعتمادَهم على الحجة وضروب الإقناع والبرهان. وقد تناول حمادي صمود بالتحليل رسالة أبي بكر محمد بن يحيي الصولي (ت 335هـ) في حسنات أبي تمام[34] باعتبارها صورة عن «الكيفية التي يبرز بها التعصب والبلاغة التي تُعبر عن الانتصار وتسعى إلى ترويجه بين الناس»[35]، فاستحضر صمود من رد الصولي على خصومه أمثلة دالة على انتهاج الرجل خطة مخصوصة في إخراج خطابه وآلية مقصودة في سوق حججه والإقناع بها لأجل أن يُخفي نوازعه الحقيقية من تأليف الرسالة فيُحقق غايته منها ويبدو إلى ذلك في صورة الحكَمِ المنصف والمتضلع من عمله العارف بأصول الشعر ومعاييره.

وفي حين وقف محمد مندور وحسين الحاج حسن عند غرور الصولي وتعصبه المغرض وسطحية ذوقه وصفاقته وعقم حججه وسخفها[36]، وقف صمود على أمارات من سياسة الصولي في المحاجة والإقناع أبرزها في نظره[37] ما عول عليه مما يحصل في ذهن القارئ

«من مقتضى حكمه ومتضمن قوله» وإخراجه احتجاجه في بناء محكم «حتى لا يأتي رأي غير مدعوم ولا تُساق حجة غير مقنعة»، وتعمده ذكر ما يفرق بين الشعر القديم والشعر المحدث حتى يعلم القارئ سبب الجفوة من الجدة فتتضح له مسالكها ويأنسها بعد وحشة، وإخراجه الحجة للقارئ «مخرج الحادثة التاريخية... ليعتقد أن ما يقوله النص هو الحق بلا زيادة أو نقصان فتنقاد نفسه وتذعن»، إلى غير ذلك من الطرق التي بدا معها كأن الصولي لم يكف في رسالته عن التخطيط والتدقيق وشحذ الذهن للإقناع بغرضه، ولم يترك وسيلة تُغلبُه على خصومه وتُظهر علمَه وفضله إلا استخدمها. الأمر الذي جعل صمود يرى في انتصار الصولي لشاعره «سياسة في بناء الحجة وترتيب أقسامها» وليس مجرد انفعال وحماس.

وقد نظرنا في مثل هذه الخصومة في تقويم الإبداع والحكم عليه باعتبارها صورة لما ولدته القيم الخلافية في النقد العربي القديم من دينامية في الفكر وتشعب في الآراء والمواقف. واعتبرنا أن تفوق القدامى في العلم بالشعر واللغة وعلم الكلام والفلسفة دون النقد، لم يمنع قيام إرهاصات لنقد النقد بمفهومه الحديث عندهم. وقد زاد عبدالعزيز قلقيلة على ذلك فقال «إن نقد النقد كانت له أصول وقواعد، وكانت هذه الأصول والقواعد مقدسة ومرعية من المختلفين في الرأي»[38]. ثم إن ما رأيناه من مداخلة التسفيه والتبجح لتلك «الأصول والقواعد»، وما رأيناه من انشغال النقاد القدامى بمساعدة المتلقي على كشف قيمة الشعر وتمييز جيده من رديئه، لا ينفي حضورَ ما يمكن اعتباره مهيئا لنقد النقد في عصرنا.

ويمكننا القول أخيرا إن الأوائل وإن مارسوا نقد النقد من دون معرفة بمصطلحه وقوانينه والحدود الفاصلة بينه وبين النقد، قد أثاروا في إطاره قضايا ارتفعت إلى مستوى المشكلات الكبرى وأنجزوا مؤلفات تفوق شهرة وإثارة للحوار والجدل مؤلفات حديثة كثيرة. عنينا بذلك على سبيل المثال لا الحصر، ما أُلف في الخصومة بين المحافظين والمحدثين من رسائل ومناظرات، وما قيل في محاسن المتنبي وعيوبه حتى قال ابن رشيق إنه «ملأ الدنيا وشغل الناس» وما كان من خلاف حول أفضلية أبي تمام أو البحتري... إلى غير ذلك من «الموازنات» و«الوساطات».

فالظاهرة قديمة إذن ولها أثر في تراثنا النقدي. دعت إليها كما بينا رغبة من الناقد في مماحكة الناقد الآخر، ومجادلته في ما يراه في مقالته مستوجبا للمراجعة والتصحيح، أو دعت إليها عوامل فكرية مذهبية وحتى عقدية تغطت بالنقد واستند هو إليها. وعندما نقارن ذلك بما آلت إليه ظاهرة نقد النقد، نلحظ اليوم اتساع أفقها وتبلور الوعي بها مصطلحا ومادة. وهو ما يفسر النشاط المبذول على قلته لأجل التعريف بنقد النقد والتأليف فيه. ويُفسر ظهور مشاريع عمل في الغرض لئن صدر بعضها عن تصورات فكرية ونقدية عامة لا تؤسس

معرفة شاملة بأسس نقد النقد ومسلماته، فإنها هيأت تشكلا خطابيا مستقلا عن النقد مختصا بمصطلحه يمتلك منهجا ذا رؤية واضحة إلى حد ما في قراءة النقد.

ب - نقد النقد: حداثة المصطلح وعوامل التطور

إن مصطلح نقد النقد مستحدث في القاموس النقدي العربي ظهر نتيجة ما عرف النقد من اتساع نظري وتحول منهجي. وقد كان لكل من محمد الدغمومي وعبدالسلام المسدي ونبيل سليمان رأي في نقد النقد، فاعتبره الدغمومي نتيجة الوعي النقدي العربي بأهمية الشرط العلمي في النقد[39]، ووصله المسدي بحداثة المنهج[40]، ووصله نبيل سليمان بضرورة محاورة الحداثي في المشهد النقدي [41].

ونفهم من ذلك أن مصطلح نقد النقد وبدء ظهوره باعتباره مادة خطابية غير مشروط بتثاقف الحضارتين العربية والغربية، ولكنه غير مفصول عنه في الوقت نفسه. ذلك أن الإشارة إلى المؤثرات الأجنبية ليست غائبة في بحث النقاد عن كيفية ظهور مصطلح نقد النقد عندنا. فعبدالسلام المسدي يرى أن نقد النقد صورة عن «مخاصمة» اتجاهات الحداثة النقدية - التي نعلم كلنا أصولها الغربية - للمنهج التاريخي المنسوب فيما ذكر المسدي إلى غوستاف لنسون (Gustave Lanson) [42]. أما الدغمومي فقد طرح إمكان انتقال مصطلح نقد النقد إلينا من الثقافة الغربية، باعتبار أن الرغبة في علمنة النقد المهيئة لنقد النقد قد وسمت الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، من قبل أن تظهر عندنا. ولكن الدغمومي لم يُثبت ذلك الإمكان صراحة ولم يستدل على أماراته ومجرياته[43]. أما نبيل سليمان فقد ذكر بصدد حديثه عن بداية اشتغال العرب بنقد النقد، كتاب تودوروف الموسوم بـ: نقد النقد: رواية تعلم Critique de la critique. Roman d'apprentissage (1984) ولم يفته التنبيه إلى أن تودوروف على الرغم من تناوله قضايا فكرية ونقدية طُرحت في أوروبا في القرن العشرين «صدح بالنقد الذي يتكلم مع المؤلفات وليس عنها، كما صدح بأن يُسمَع في النقد صوت المؤلف وصوت الناقد»[44]. وهو ما يفسر فعلا تعريف تودوروف النقد الحواري كما ذكرنا سابقا بكونه لقاء بين صوت المؤلف وصوت الناقد «اللذين لا يتميز أحدهما عن الآخر» [45]. فالحوارية عنده أقرب إلى مفهوم الطريقة في التعامل مع النص الإبداعي منها إلى الطريقة في التعامل مع النص النقدي. ومصطلح نقد النقد بمعنى تفاعل القراءات النقدية وتحاورها، يحضر أكثر في تناول تودوروف لبعض أطروحات النقاد أمثال ن. فراي (Northrop .Frye) وم. باختين (Mikhaïl Bakhtine) ور. بَارت (Roland Barthes). ويبدو أن نبيل سليمان الذي يفهم نقد النقد باعتباره «يقوم على نقد خطاب نقدي» قد تبنى حوارية تودوروف في وجهها التفاعلي التبادلي. من ثمة، صياغته في كتابه لما يسميه «حوارا نقديا ونقدا حواريا»[46].

ويعني ذلك أن مصطلح نقد النقد، وإن لم ينفصل عن المؤثرات الغربية، تولد من التحولات النوعية الداخلية في الفكر النقدي العربي. وهو ما يناسب ما جاء في كتاب بدوي طبانة «التيارات المعاصرة في النقد العربي» من أن العقاد في مقدمة ديوانه بعد الأعاصير (1950)[47]، أول من استخدم مصطلح نقد النقد بوصفه مفهوما يلح على صون النقد من العصبية والهوى والذاتية. ذلك وإن كان العقاد وبعض مجايليه قد مارسوا نقد النقد من دون أن يفصلوه عن النقد. وهو ما يوافق توزع استعمال مصطلح نقد النقد في نظر الدغمومي على مستويين [48]: أولهما عام وملتبس، وثانيهما الممتد من السبعينيات إلى يومنا، يميِّزه التنبه إلى خصوصية نقد النقد مقارنة بالنقد وبالنظرية الأدبية.

ويُمكن بناء على ذلك اعتبار السبعينيات في العالم العربي بداية الوعي بخصوصية نقد النقد مصطلحا ومادة، مما يدل على أمرين شبه متفارقين: أولهما أن بداية نقد النقد متأخرة جدا إذا قارناها بما عرف النقد من مراحل في النشأة والتطور منذ الأربعينيات إلى يومنا. وهو ما يفسر تأخر ممارسة النقاد لنقد النقد إلى حدود الثمانينيات، ويفسر خاصة تواضع الكتابات المعرِفة بأسسه وقوانينه مما يُجمله قول نبيل سليمان بـ «ضعف نقد النقد»[49]، وقول عبدالله أبو هَيف «أما نقد النقد القصصي والروائي فهو أقل من ذلك بكثير حتى نهاية السبعينيات حتى آل هذا النقد إلى ما يسمى نقد السرديات»[50]. وثاني الأمرين الذي نلاحظه مفاده أن نقد النقد على ظهوره المتأخر في السبعينيات، ترجم بحكم خصوصية المرحلة عن وعي النقد العربي بذاته وحاجته إلى تجديد قواعده ومقولاته ومثل صورة من مراحله ومنعطفاته. وهو المؤشر على أن نقد النقد ليس حركة تلقائية متحررة، وأنه لا يمكن في نظرنا تعرف خصوصية الوعي بمصطلح نقد النقد ومادته خارج إطار ما ولدته التجربتان العربيتان، الإبداعية والنقدية، من إشكاليات معرفية وحضارية. وبمثل ذلك ندرك كيف هيأ المشهد النقدي لظهور نقد النقد باعتباره حدثا معرفيا ضروريا ومرجوا، في حين ظلت «تلك الثغرة المتمثلة في ضعف نقد النقد» بتعبير نبيل سليمان[51] قائمة إلى حدود الثمانينيات!

ويُمكننا إذا نظرنا فى مسألة انخراط النقد ضمن المشروع الثقافي العربي، من زاوية انعكاساته الداخلية الموصولة أساسا بالممارسة النقدية، أن نقف على عوامل ثلاثة نعتبر أنها نبهت إلى ضرورة وجود نقد النقد، وكانت من مولداته ومن حوافز التقعيد لمفهومه ومقاصده.

أول هذه العوامل تمثل في مجاراة النقد للتجربة الإبداعية المتجددة المتحولة عن ثوابتها. وهو أمر ناتج في أصله عن حداثة النقد عامة والنقد المعني بالسرديات خاصة في العالم العربي مقارنة بالإبداع. الأمر الذي دعا غالي شكري إلى القول: «أدبنا بمعنى ما أسبق من نقدنا، وحداثتنا الأدبية لذلك أسبق من حداثتنا النقدية»[52]. ففي حين تحدد ميلادُ الرواية الفنية العربية بعشرينيات القرن الماضي[53]، لم تظهر معالم النقد الأولى إلا في الحقبة المتصلة

بالنهضة العربية الحديثة. أضف إلى ذلك أن النقد المختص بالرواية المتشكل مع أمثال محمد مندور ولويس عوض وغيرهما من الأوائل تأخر ظهوره مقارنة بنقد الشعر.

ونتج عن ذلك أن ضروب الإبداع كلها كانت أسبق من النقد إلى الخروج عن قواعدها التأسيسية. وكان النقد من جهة في موضع اللاحق بها لا يكاد يُمسك بمعالم حداثتها حتى تتحول عنها[54]، وكان من جهة أخرى يتعلق بالنماذج الإبداعية القديمة ويرتد إلى الثوابت المعرفية والمعايير التحكيمية التقليدية، واعيا أو غير واع. وهو ما يفسر صدمة نقاد إلى يومنا بما أتته قصيدة النثر والقصيدة البرقية من انزياح عن مقاييس الوزن والإيقاع التراثية، وبما أحدثته الرواية في بنية أفكارها وطبيعة تشكلها من خروج عن المنظومات المعرفية والقيمية وعن التراكيب الصياغية والتعبيرية والتراتيب الزمانية. وربما اتضح عجز النقد عن مواكبة التجربة الإبداعية على مستوى القطر العربي الواحد أكثر في تشتت كتاباته بين الصحف والمجلات وعدم ارتقائه إلى درجة المقولات النظرية المتخصصة. الأمر الذي لاحظهُ عبدالإله أحمد على النقد العراقي غير المواكب -وفق اعتقاده - للأدب الحديث في اتجاهاته وتياراته المختلفة. وقد اعتبر الباحث ذلك ركودا في النقد وضعفا يدعوان إلى فحصه وإعادة النظر في مادته ومنهجيته[55].

فالعلاقة بين النقد والأدب تُعد عاملا أساسيا من عوامل استدارة هذا النقد على ذاته بالنقد، فليس هو ضربا من الانغلاق ناتجا عن صعوبة التواصل مع الأدب والتحاور معه بل لقد اعتبر المسدي عجزَ النقد عن اللحاق بالتجربة الإبداعية «من الحالات التي يأخذ فيها الأدب زمام المبادرة فيجر النقد جرا نحوه حتى يُراجع مفاهيمه وصياغَته»[56].

وهو السبب في اعتقادنا لظهور العامل الثاني الفاعل في نشأة نقد النقد والحافز عليه مما يُمكن إجماله في ظاهرة البحث عن المثال أو النموذج. وهي الظاهرة التي هيأها المشروع النهضوي العربي الثقافي والحضاري وبررها الوعيُ بضرورة تحديث بنيات الفكر وأنساقه.

فلم تمنع نزعَة بعض وجوه الفكر منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى التأصيل وإحياء التراث، من ارتباط النقد العربي الحديث في بدايته بالانفتاح على النظريات الغربية وتلخيصها باعتبارها النموذج الأمثل الواجب التمثلُ به والنسج على منواله. ومثلت تلك المرحلة بداية تهافت الفكر النقدي العربي على نظيره الغربي، رغبة في تجديد الأدوات والآليات. ولكن كذلك مسايرة لمخاض داخلي في صميم الفكر النقدي العربي دافع إلى رغبة عن الثوابت والمقدسات. وهو ما يُفسر طغيان الاتجاهات الجديدة على الفكر النقدي المغربي والمشرقي من الثمانينيات إلى يومنا[57]، إلى حد انقلبت معه مرجعيات النقد المعرفية انقلابا كليا.

وبدا واضحا أن النقد العربي الجديد بصورة عامة لم يظل، وهو يخوض حداثته الثانية، مشدودا إلى النموذج الغربي يتقيد به ويُعيد صياغته. مما يُفسر إيغال نقاد عرب كُثر في

النصوص الأدبية، كشفا وتفكيكا وإعادة تركيب. فنحن نعتبر أنهم وإن كانوا قد اهتدوا في عملهم ذاك بنظرية النص التي وضعها الغربيون إلى إثبات مركزية النص واستقلاليته عن كل عامل خارجي، وإن كانوا كذلك قد اهتدوا في وقت لاحق بنظريات القراءة واستقبال النص التي أقر بها الغربيون فعالية القراءة وسلطتها في إنتاج النص، فإنهم سعوا إلى اختبار مدى صلاحية المناهج الغربية ومصطلحاتها في الكشف عن خصوصية النص الإبداعي العربي وقيمته. وهذا شكل من أشكال استدارة النص النقدي على النص النقدي بالمراجعة والتصحيح، استدارة نرى أنها لم تمنع توسع دائرة النقد إلى حد التضخم المعرفي وشدة التباين المنهجي وحتى المصطلحي.

وهو العامل الثالث الذي هيأ في نظرنا لظهور نقد النقد اصطلاحا ومادة أكثر من غيره. فالتراكم المعرفي الذي وسم الحداثة اتخذ في النقد صورة تنويعات على المنهج الواحد تفرعت بدورها إلى تنويعات من درجة ثانية فتحت الباب واسعا لحشد من النظريات والمصطلحات صعُبت مرات السيطرة عليها لكثرتها وشدة تشعبها بالإضافة إلى تداخل بعضها وتقاربه.

وقد بدا أن النقد العربي في قطعه لهذا النسق التحديثي النظري والإجرائي السريع، يستجلب عدته المعرفية والنظرية من الغرب ولا يتجاوز في حالات كثيرة أعتاب الانبهار والذهول. واتضح أن ما بدا من نقادنا في الأول استعانة بالفكر الغربي، كشف عن صدمة لنا متجددة بمقاييس وقيم ونظريات وافدة علينا باستمرار وجديدة علينا باستمرار.

ولئن مثل ذلك في فترة ما ضريبة لانشغال العرب بالسؤال المعرفي الحداثي الذي وحده يضمن وجودنا[58]، فإن قيامه على خدع كبرى يدعو إلى أكثر من سؤال. فما نعده حدثا نقديا غربيا، لا يصلنا في الحقيقة إلا بعد أن يتحول نقاد الغرب عنه أو يكادون. وما نحسبه نقلة من نظرية غربية تختمر عندنا حتى يمكن لشدة تمثلها أن نصطنع مثيلها، هو في الحقيقة فتنة بما جد ومطاردة لما غمُض. وكأن ما يُسميه بعضهم «القفزة أو النقلة النوعية» في مسيرة النقد العربي قد رمت به في الحقيقة بعيدا عن العنصرين الأساسيين اللذين قام النقد لأجلهما. نعني بذلك، القارئ غير المطلع على طبيعة التغيرات الإبداعية وغير الممسك بمفاتيح القراءة وغير المدرب على فك شفرة النصوص. ونعني النص الإبداعي النافر من أعراف القراءة وقواعد التأويل. وهو ما يعكسه قول فيصل دراج «إن المثال النقدي الذي كان يحمل كل خصائص «القانون» الثابت لم يكن يتطابق دائما مع الأعمال الأدبية التي كانت تناضل من أجل تحقيق قوانينها الذاتية»[59].

ويعني ما تقدم من كلامنا أن النقد العربي الجديد يعيش من بعض وجوهه قطيعة إبيستمولوجية مع النص الإبداعي ومع القارئ. وهي قطيعة أوسع من ذلك وأعمق، تمتد فيما يرى شكري عزيز ماضي إلى أصول ذلك النقد ذاته ومنطلقاته. يقول: «إن حركة النقد العربي

الجديد لم تعترف بإنجازات النقد العربي الحديث ولم تتحاور معه ولم تتفاعل مع التراث النقدي القديم»[60]. وهو أمر بقدر ما يعكس في نظرنا انغلاق النقد الجديد واستلابَه، يعكس امتلاءه بالذات إلى حد التضخم، مما يقلب رأسا على عقب حركة النقد العربي القائمة من بداية عصر النهضة، إلى حدود النصف الثاني من القرن العشرين على دينامية التجدد والانفتاح والتفاعل والتحاور. وهذا مشغل من بين مشاغل نقد النقد دار ولايزال بشأن سؤال تكرر واختلفت صيغه وخلفياته عن مدى صلاحية النقد لقراءة النص الإبداعي وتنظيم عملية تأويله إذا كان بدوره يحتاج إلى المراجعة والتصحيح؟

بمثل هذا السؤال ندرك أن الفكر النقدي العربي قد يحتاج إلى «معجزة» غالي شكري، أفليس هو القائل: «اتسعت الفجوة بين الناقد والقارئ اتساعا لا يسده الوصفيون ولا البنيويون وإنما يحتاج لمعجزة»[61]. فهل يكون نقد النقد هو المعجزة مادامت العوامل الثلاثة التي رأينا علاقتَها بالنقد تنتهي كلها بحتمية أن يُراجع النقدُ النقدَ ويصححه؟

خاتمة

لقد صدرنا في مقالنا هذا عن تصور مفاده أن النمط الفكري مهما بلغ من التبلور والشمول لا يمكن أن يبلغ شأوا من صرامة المصطلح وعلميته وأصالة المعرفة وعدتها إذا لم تكن له في تراثنا مرجعية تسنده وتمنحه شرعية من جهة الإطار التصوري والنظري الذي يميزه ضمن السياق المعرفي العام.

ونظرنا في نقد النقد على الرغم من حداثة مصطلحه في ضوء تصورنا ذاك، فانتهينا إلى أن له علاقة بكثير مما دارت حوله مناظرات العرب القدامى ومساجلاتهم، من قضايا أدبية وبلاغية ونقدية نظرية وتطبيقية لم نشك في دلالتها، على أن نقد النقد باعتباره نشاطا فكريا نوعيا قديم في مادته حديث في مصطلحه. فالمحمولات القيمية الخلافية التي كان لها أثر ملحوظ في الوضع المعرفي والنقدي القديم، تعتبر إرهاصا لنقد النقد كما نعرفه في عصرنا.

وبعد أن نظرنا في وضع نقد النقد حديثا انتهينا إلى أنه، وإن نشأ في حضن الذاكرة الثقافية العربية أساسا، لم يقف عندها. وقد وجدنا تأكيدا لذلك أن تحول مصطلح نقد النقد من مدلول عام في الفكر النقدي العربي القديم قائم - في بعض وجوهه - على المفاضلة بين النقاد وكشف السقطات والمعايب النقدية إلى مصطلح مختص في عصرنا بفعل معرفي محدد، قد واكبه اتساعٌ في خطاب نقد النقد واختياراته النظرية وإجراءاته التحليلية والتعليلية. وهو أمر أسهم في ظهوره، كما أوضحنا، ما بلغه النقد اليوم من تبلور وتنوع وما ولَّدته الإطاحة بقدسية النصوص القديمة وثوابتها من هزة «أركيولوجية» شملت أنساق الإبداع والنقد كذلك. بل لقد لاحظنا أن ما بلغه هذا النقد في انعطافاته من تحول وتراكم معرفي وتشعب نظري

داعيين إلى المراجعة وإعادة الترتيب، جعل ظهور نقد النقد في عصرنا طبيعيا بل ومرجوا، بعد أن اتسعت دوائر قراءة النص الأدبي وتشعبت مسالك مراجعاته وتأويلاته.

واتضح لنا عندها أن نقد النقد المتأسس في أصله على شرعية القراءة المنفتحة والمتجددة، لا يخلو من هيكل تكويني ومعرفي، وإن ظل منخرطا ضمن أنساق الفكر العامة ومداخلا لخطاب النقد. كما اتضح لنا أن عدم توافر نقد النقد على جهاز نظري واصطلاحي متكامل، لم يمنع سعي بعض أصحابه إلى تجويد خطابهم وصقل آلياتهم واستصفاء أدواتهم ومناهجهم.

فنقد النقد ليس حركة فكرية ملحقة بالنقد ومفتقرة إلى الخلفية النظرية والتراكم المعرفي، وهو ما يفسر أنه وجد شرعيته قديما ضمن سياق فكري ونظري أصيل، ويجد اليوم مبرره والحافز على انتشاره ضمن سياق جدلي وتعددي حديث.

الهوامش

1 جابر عصفور: «قراءة في نقاد نجيب محفوظ... ملاحظات أولية» فصول. م 1. ع 3. أبريل 1981. ص 164.

2 نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1986. ص 218.

3 نذكر ممن انشغل بنقد النقد ونبه إليه:

- محمد الدغمومي خص نقد النقد بكتاب عنوانه: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر. منشورات كلية الآداب بالرباط. الرباط. 1999.

وقد أفدنا من كتاب الدغمومي إفادة كبرى وإن كنا نعتب عليه اشتغاله داخل حقل معرفي متسع وعام. فلئن كانت علاقات نقد النقد بالنقد وبالتنظير تبرر لمثل ذلك، فإن موقع نقد النقد من الدراسة وحظه من التحليل كانا أقل مما يتوقع في كتاب يدور أساسا عن نقد النقد.

- نعيم اليافي القائل «النقد يحتاج إلى نقده حاجة الإبداع إليه». مرايا المتخالف. مقاربات نقدية في الفكر العربي المعاصر. مركز الإنماء الحضاري. حلب 2000. ص 168.

- شكري عزيز الماضي المعتبر أن «مادة النقد ليست الأدب إذ إن موضوع النقد الجديد هو نفسه أحيانا». من إشكاليات النقد العربي الجديد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت 1997. ص 49.

4 نبيل سليمان. مساهمة في نقد النقد... ص 5.

5 عبدالله أبو هيف. النقد الأدبي العربي الجديد في القصة والرواية والسرد. منشورات اتحاد الكتب العرب. دمشق. 2000. ص 15.

6 يمكننا أن نذكر هنا على سبيل التمثيل لا الحصر كتاب محمد شكري عياد. دائرة الإبداع. مقدمة في أصول النقد. دار إلياس العصرية. القاهرة 1986.

فمقدمة الكتاب تكشف عن تمثل الباحث لصورة النقد الذي يراجع النقد الآخر ويصححه. والباحث يذكر بعد ذلك مصطلح نقد النقد صريحا، ولكن في متن عمله (ص 46) لا يدرج كتابه أو عمله ضمنه، ثم إنه يذكر مصطلح نقد النقد مرة على أنه دراسة نقدية راهنة تنبهت إلى ضرورة «ضبط التذوق» بالمعرفة ويذكره مرة أخرى على أنه «من الدلائل على تغير وظيفة الناقد» (ص 155) وانحرافه عن موضوع دراسته، وهو الأدب، وعن مهمته في اختيار قيمة الإبداع الفني (ص 154).

هذا علاوة على أن م.ش. عياد يصنف نقد النقد إلى اتجاهات ثلاثة: الفينومينولوجي والسيميولوجي والنفسي، تعكس في الحقيقة تعامل الناقد مع النص الإبداعي أكثر منها تعامله مع النص النقدي.

7 محمد الدغمومي: نقد النقد... ص 113.

8 نبيل سليمان: فتنة السرد والنقد. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1994. ص 63.

9 مما يقوله الدغمومي في ذلك عن نقد النقد «وإذا حللنا بناءه، ألفيناه خطابا يتقاطع فيه التأريخي والتنظيري». نقد النقد... ص 76.

10 جابرعصفور: «قراءة في نقاد نجيب محفوظ». ص 163.

11 غالي شكري: برج بابل. النقد والحداثة الشريدة. رياض الريس للكتب والنشر 1989. انظر الصفحات التالية 112 - 125 - 127.

12 نذكر من أبرزهم:

- غالي شكري وعبدالسلام المسدي وحميد لحمداني وجابر عصفور في دراسات لهم نذكر بعضها في مقالنا هذا.

13 وإن لنقد النقد علاقات بخطابات أخرى مثل التأريخ للنقد والنظرية الأدبية والتعريف بالمناهج. لكننا اخترنا التركيز على علاقة نقد النقد بالنقد أساسا لسببين: أولهما أن تلك الخطابات متماسة بدورها مع النقد مدرجة ضمنه. وثانيهما أن الباحث محمد الدغمومي فصَّل القول في علاقة نقد النقد بتلك الخطابات ولا نرى ضرورة لتكرار البحث فيها.
يراجع من كتاب محمد الدغمومي: نقد النقد.... ص 61 - 105.

14 وتطلق عليه تسميات أخرى من قبيل: «النقد الشارح» و«قراءة القراءة» و«نقد القراءة» و«جمالية» أو «أدبية القراءة» أو «القراءة النقدية الواصفة» وممن ذكر ذلك:
- أدونيس يعتبر «جمالية» أو «أدبية القراءة» «نوعا من نقد النقد» يراجع سياسة الشعر. دراسات في الشعرية العربية المعاصرة. دار الآداب. بيروت. 1985. ص 49 - 61.
- أحمد فرشوخ: حياة النص. دراسات في السرد. دار الثقافة. الدار البيضاء. ص 140.

15 وقد ذكر تودوروف مصطلح النقد الحواري في كتابه:
Critique de la critique. Roman d’apprentissage.Seuil. Paris. 1984.
وجاء في مقدمة الترجمة التي أعدها سامي سويدان لهذا الكتاب قوله: «كان الأجدر بتودوروف أن يجعل عنوان كتابه «حوار نقدي» بدل أن يعتمد «نقد النقد». تراجع ص 12 من ترجمة الكتاب المعنونة بـ : نقد النقد. رواية تعلم. منشورات مركز الإنماء القومي. بيروت. 1986.

16 Tzvetan Todorov: Critique de la critique...OP,Cit.p191.

17 محمد الدغمومي: نقد النقد... ص 11 و12.

18 عبدالسلام المسدي: النقد والحداثة. دار أمية. 1989. ص 34.

19 مما جاء عن نقد النقد في كتاب عبدالسلام المسدي: في آليات النقد الأدبي. دار الجنوب للنشر. تونس 1994. ص 12. «يستحثك أن تهتك الحجب والأستار فتنفذ بعين التبصر وروح الاعتبار إلى حيث يغيب بصر الآخرين».

20 حميد لحمداني: النقد الروائي والأيديولوجيا. من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي. المركز الثقافي العربي. البيضاء. 1991.

21 المرجع نفسه. ص 46.

22 من أمثلة النقاد والباحثين المازجين بين المناهج:
- كمال أبو ديب يصطنع منهجا مركبا من التحليل البنيوي الوصفي واللغوي والشكلي والماركسي الجدلي وذلك في كتابه:
الرؤى المقنّعة. نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (1) البنية والرؤيا. الهيئة المصرية لصناعة الكتاب. 1986.
- جورج طرابيشي في كتابه. الأدب من الداخل دار الطليعة. بيروت. 1981.
ويذكر فيه ص 9 أنه اعتمد «تحليلا نفسيا وماديا وبنيويا وجماليا وذوقيا».

23 عبدالسلام المسدي: في آليات النقد الأدبي... ص 76.

24 عبده عبدالعزيز قلقيلة: نقد النقد في التراث العربي. دار المعارف. القاهرة. 1993. ص 13.

25 محمد مندور يُجملها في مقاييس فنية أربعة هي: الدربة والممارسة «وتحقيق النصوص» وتفسير الظواهر الأدبية «وأسس المفاضلة. ذكر ذلك في كتابه: النقد المنهجي عند العرب. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة 1996. ص 18 - 22.

وقد ذكر إحسان عباس في الغرض نفسه أن الجمحي قد نقل الخصومة من خصومة بين القدامى والمحدثين حول الشعر، إلى خصومة حول الناقد البصير والناقد غير البصير. إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. دار الثقافة. بيروت. لبنان. 1992. ص 78.

26 جميل صليبا: اتجاهات النقد الحديث في سورية. معهد البحوث والدراسات العربية 1969. ص 110.

27 نذكر من أمثلة ذلك: سرقات أبي تمام لابن عمار القطربلي (ت 319 هـ) - كتاب الموازنة بين الطائيين للآمدي (ت 370 هـ)» الكشف عن مساوئ المتنبي للصاحب بن عباد (ت 385 هـ).

28 محمد مندور: النقد المنهجي، ص 348.

29 فتحي أحمد عامر: من قضايا التراث العربي. دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة. النقد والناقد. منشأة المعارف بالإسكندرية. 1985. ص 43.

30 إحسان عباس: تاريخ النقد. ص 253.

31 نذكر منهم مثلا:

- إحسان عباس: المرجع نفسه. ص 127.
- حسين الحاج حسن: النقد الأدبي في آثار أعلامه. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص 40 - 178.

32 جاء في كتاب عبده عبدالعزيز قلقيلة: نقد النقد.. ص 147 أن المثل السائر أُلفت حوله سبعة كتب.

33 يورد قلقيلة: المرجع نفسه. ص 33 لابن أبي حديد قوله عن ابن الأثير «أطال في هذا الفصل بما لا ثمرة له إلا تسويد الكاغد وتضييع الزمان».

34 والرسالة الموجهة إلى أبي الليث مزاحم بن فاتك منشورة كتصدير لكتاب الصولي في أخبار أبي تمام.

35 حمادي صمّود: بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم. رسالة أبي بكر الصولي إلى مزاحم بن فاتك أنموذجا. دار المعرفة للنشر 2006. تونس. ص 18.

36 يراجع بشأن محمد مندور: النقد المنهجي.. ص 87 - 93 - 94، وبشأن حسين الحاج حسن: النقد الأدبي. ص 178.

37 حمادي صمود: بلاغة الانتصار... ص 78 – 82.

38 عبده عبدالعزيز قلقيلة: نقد النقد. ص 148.

ويذهب بدوي طبانة في المعنى نفسه إلى القول «البحث النقدي المتجرد عن المناسبات أو المتجرد عن الأهواء والنزعات وإشباع الرغبات والنزوات. ركدت ريحه وفترت عزيمته في النقد المعاصر». انظر كتاب بدوي طبانة. قضايا النقد الأدبي. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 1971. ص 160 و161 .

39 محمد الدغمومي: «انتقال المفاهيم. نقد النقد». مجلة علامات في النقد. م8. ج 31. 1999. ص 64.

40 عبدالسلام المسدي: في آليات النقد. ص 76.

41 نبيل سليمان: المتن المثلث. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1999. ص 9.

42 عبدالسلام المسدي: في آليات النقد. ص 79.

43 محمد الدغمومي: «انتقال المفاهيم...». ص 64.

44 نبيل سليمان: المتن المثلث. ص 8.

45 T.Todorov: Critique de la critique OP.Cit. p185.
ومصطلح النقد الحواري نقله تودوروف وج. كريستيفا عن م. باختين إثر اهتمامهما بأعماله وترجمتهما لها. ويعني النقد الحواري عند باختين تفاعل الأصوات المختلفة وتقاطع الخطابات المتعددة في الخطاب الأدبي.

46 نبيل سليمان: المتن المثلث. ص 9.

47 بدوي طبانة: التيارات المعاصرة في النقد العربي. دار الثقافة. بيروت - لبنان 1985. يقول في ص 55: وقد كتب العقاد في هذا الموضوع، موضوع العصبية والهوى والذاتية في النقد المعاصر أصرح كلمة وأصدَقها وسماها «نقد النقد» وجعلها أول كلام في ديوانه الذي سماه «بعد الأعاصير».

48 محمد الدغمومي: «انتقال المفاهيم...» ص 65 و66 .

49 نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي. ص 5.

50 عبدالله أبو هيف: النقد الأدبي العربي الجديد في القصة والرواية والسرد... ص 6.

51 نبيل سليمان: المرجع نفسه. ص 5.

52 غالي شكري: برج بابل. ص 128.

53 اعتبر بعضُ مؤرخي الأدب العرب أن الرواية العربية امتداد للأشكال التراثية العربية، في حين عزا آخرون ظهورها إلى التأثر بالإبداع الروائي الغربي خصوصا الفرنسي منه (نشأة الرواية الفرنسية بداية من القرن الـ 18) وقد عُدَّ «حديث عيسى بن هشام» أو فترة من الزمن (1907) من أوائل القصص العربي الحديث في حين عُدت زينب (1914) أول رواية فنية عربية حديثة.

54 مما يذكره برنار فاليت (Bernard Valette) في هذا المعنى، أن مهمة النقاد والمنظرين صارت أكثر صعوبة بسبب عدم وجود القواعد الصارمة التي يمكن للروائيين أن يخضعوا لها أو حتى يخرجوا عنها:
Bernard Valette:esthétique du Roman moderne.Le roman en France XIXe- XXe Siècles. Editions fernand Nathan .1985. p8

55 عبدالإله أحمد. في الأدب القصصي ونقده. بغداد. الشؤون الثقافية العامـــة. 1993. ص 12. ويقول في ص 11 «العراق لم يُنجب من بين أبنائه ناقدا أديبا متخصصا واحدا، يمكن أن يقرن بهذا العدد الوفير من النقاد العرب الذين لعبوا دورا كبيرا في النهضة الأدبية الحديثة».

56 عبدالسلام المسدي: النقد والحداثة. دار أمية. 1989. ص 28.

57 نذكر من تلك الاتجاهات البنيوية (Structuralisme) بتنويعاتها المختلفة مثل: التكوينية (Génétique) والنصية (Textuelle). ونذكرالسيميائية (Sémiologique) والتفكيكية (Déconstruction).

58 يقول عبدالسلام المسدي في كتابه: النقد والحداثة. ص 28 إنه ليس أمام النقد إلا إحدى سبيلين «إما التجدد لمواكبة الحداثة، وإما الرفض والاعتراض وحينئذ ينقطع النقد عن النص فيفقد علة وجوده أساسا».

59 فيصل دراج: الواقع والمثال. مساهمة في علاقات الأدب والسياسة. دار الفكر الجديد. بيروت. 1989. ص 125.

60 شكري عزيز ماضي: من إشكاليات النقد العربي الجديد... ص 195.

61 غالي شكري: برج بابل.. ص 105.

قائمة المراجع

أ - العربية :

- أبو ديب (كمال): الرؤى المقنعة. نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (1) البنية والرؤيا. الهيئة المصرية لصناعة الكتاب. 1986.
- أبو هيف (عبدالله): النقد الأدبي العربي الجديد في القصة والرواية والسرد. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق. 2000.
- أحمد (عبدالله): في الأدب القصصي ونقده. بغداد. الشؤون الثقافية العامة. 1993.
- أدونيس: سياسة الشعر. دراسات في الشعرية العربية المعاصرة. دار الآداب بيروت 1985.
- تزفيتان (تودوروف): نقد النقد. رواية تعلم. ترجمة سامي سويدان. منشورات مركز الإنماء العربي. بيروت 1986. ط 1.
- جبور (جبرائيل سليمان): كيف أفهم النقد؟ نقد ورد. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1983.
- حسن (حسين الحاج): النقد الأدبي في آثار أعلامه. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. 1996. ط1.
- دراج (فيصل): الواقع والمثال. مساهمة في علاقات الأدب والسياسة. دار الفكر الجديد. بيروت. 1989.
- الدغمومي (محمد):
  - نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر. منشورات كلية الآداب بالرباط.الرباط. 1999.
  - «انتقال المفاهيم. نقد النقد». مجلة علامات في النقد. م 8. ج 31. 1999.

سليمان (نبيل):

  - مساهمة في نقد النقد الأدبي. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1986.
  - المتن المثلث. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1999.
  - فتنة السرد والنقد. دار الحوار للنشر والتوزيع. سورية. 1994.
- شكري (غالي): برج بابل. النقد والحداثة الشريدة. رياض الريس للكتب والنشر. 1989.
- صليبا (جميل): اتجاهات النقد الحديث في سورية. معهد البحوث والدراسات العربية. 1989.
- صمّود (حمادي): بلاغة الانتصار في النقد العربي القديم. رسالة أبي بكر الصولي إلى مزاحم بن فاتك أنموذجا. دار المعرفة للنشر. 2006. تونس.

طبانة (بدوي):

  - قضايا النقد الأدبي. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. 1971.
  - التيارات المعاصرة في النقد الأدبي. دار الثقافة بيروت - لبنان. 1985.
- طرابيشي (جورج): الأدب من الداخل. دار الطليعة. بيروت 1981.
- عامر (فتحي أحمد): من قضايا التراث العربي. دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة. النقد والناقد. منشأة المعارف بالإسكندرية. 1985.
- عباس (إحسان): تاريخ النقد الأدبي عند العرب. نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري. دار الثقافة بيروت - لبنان. 1992. ط 4.
- عصفور (جابر): «قراءة في نقاد نجيب محفوظ. ملاحظات أولية ». فصول. م 1. ع 3. أبريل 1981.
- العلوي (الهادي): «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها».. مجلة الحرية. 4-9-1988.

- عياد (محمد شكري): دائرة الإبداع. مقدمة في أصول النقد. دار إلياس «العصرية» - القاهرة. 1986.
- فرشوخ (أحمد): حياة النص. دراسات في السرد. دار الثقافة - الدار البيضاء. 2004. ط1.
- قلقيلة (عبده عبدالعزيز): نقد النقد في التراث العربي. دار المعارف. القاهرة. 1993 .ط2.
- لحمداني (حميد): النقد الروائي والأيديولوجيا. المركز الثقافي العربي. البيضاء. 1991.
- ماضي (شكري عزيز): من إشكاليات النقد العربي الجديد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1997.
المسدي (عبدالسلام):
- النقد والحداثة. دار أمية. 1989.
- في آليات النقد الأدبي. دار الجنوب للنشر. تونس 1994.
- مندور (محمد): النقد المنهجي عند العرب. نهضة مصر للطباعة والتوزيع. القاهرة. 1996.
- اليافي (نعيم): مرايا المتخالف. مقاربات نقدية في الفكر العربي المعاصر. مركز الإنماء الحضاري. حلب. 2000.

ب - الأجنبية:

- Tzvetan (Todorov): Critique de la critique.Un Roman d’apprentissage. Seuil. Paris .1984.
-Valette (Bernard): Esthétique du Roman moderne. Le Roman en Franc XIXe - XXe siècles. Edition Fernand. Nathan. 1985.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

مدخل إلى البنيوية التكوينية في القراءات النقدية العربية المعاصرة

د. نور الدين صدار (*)

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى تأسيس مدخل يكون منطلقا أساسيا لمقاربة وتقييم الدراسات النقدية العربية المعاصرة التي تبنت النهج البنيوي التكويني بوصفه منهجا يجمع بين تقويم المكونات والمضامين للأعمال الإبداعية أو الفكرية، وبين الخصوصية الفنية لهذه الأعمال.

واقتضت الخطة المنهجية التي فرضتها هذه الدراسة تناول أربع جزئيات تفضي كل واحدة منها إلى الأخرى. تعرضت في **الجزئية الأولى** إلى المرتكزات النظرية للبنيوية التكوينية من خلال الإشارة إلى جهود أبرز أعلام المنهج، محاولا ربط هذه المرتكزات بمرجعياتها الفلسفية، والتركيز على المفاهيم والمصطلحات والمنجزات الأساسية للنظرية التكوينية، بدءا بكتاب «الروح والأشكال» (L'âme et les forme) لجورج لوكاتش الذي يتوفر على أهم المرتكزات النظرية، بوصفه الكتاب الأساسي الذي يجسد تأثير الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية من جهة، ومن جهة ثانية يعد مرجعا مباشرا للنظرية التكوينية كما وصلت عند جولدمان في صياغتها النهائية. وسوف يتضح لنا التواصل بين لوكاتش ولوسيان جولدمان على مستوى المنهج والمقولات، والتي مكنت هذا الأخير من صياغة منهجه، أما **الجزئية الثانية** فهي امتداد للسابقة فقد تناولت فيها مبادئ النهج البنيوي التكويني، وهي المبادئ التي صاغها لوسيان جولدمان من المرتكزات النظرية التي سيأتي الحديث عنها. وتجيء **الجزئية الثالثة** لتعرض المقولات الأساسية التي تؤطر المنهج البنيوي التكويني، والتي تشكل آليات النظرية. وقد ركزت

(*) معهد الآداب واللغات - جامعة مصطفى إسطمبولي - معسكر - الجزائر.

في هذه الدراسة على عرض المفاهيم الأساسية هي: «الفهم والتفسير» و«البنية الدالة» و«التماثل» و«رؤية العالم» و«الوعي القائم والوعي الممكن» بوصفها مفاهيم متكاملة تتواصل مع المبادئ والمنطلقات الرئيسة. ورأيت من الضروري أنه لا جدوى من عرض المقولات الأساسية للمنهج البنيوي التكويني من دون تحليلها وتفعيلها من خلال نماذج تطبيقية. أما **الجزئية الرابعة** فقد خصصتها لعرض وتحليل الدراسات النقدية العربية التي تبنت المنهج وقامت بتجريب مقولاته، وهي القراءات التي قاربت أعمالا إبداعية وفكرية على حد سواء، إما انطلاقا من البحث عن مكونات الرؤية وصولا إلى التشكيل أو البنية السطحية، وإما أنها انطلقت من البنية السطحية منتهية إلى البنية العميقة الدالة. وقد توزعت هذه الدراسات على ثلاثة أصناف: صنف قارب أعمالا شعرية، وصنف ثان قارب أعمالا قصصية بشكل عام، وثالث اهتم بالبحث عن المرجعيات النقدية أو الفكرية. وقد حاولت في مقاربتي التركيز على تطبيقات المنهج نفسه انسجاما مع هدف هذه القراءة الذي ينصب على تحليل المنهج البنيوي التكويني في المقاربات النقدية العربية المعاصرة.

أولا - المرتكزات النظرية للبنيوية التكوينية

من الصعوبة بمكان أن يتمثل الباحث حقيقة البنيوية التكوينية بوصفها منهجا نقديا في الخطاب النقدي الغربي ما لم يتم الرجوع إلى الأصول والمرجعيات الفكرية والفلسفية التي ساعدت المنظرين والباحثين على صياغة هذا المشروع النقدي. كشفت الأبحاث النقدية الغربية التي اهتمت بهذا الحقل المعرفي عن أن البنيوية التكوينية، ذات أصول معقدة، متعددة المسالك، متداخلة الحقول المعرفية، فلها امتدادات فلسفية وسوسيولوجية وأدبية تضافرت لصياغة هذا المنهج النقدي في جانبيه النظري والإجرائي.

ويمكن أن نجد تفسيرا - مؤقتا - لنشأة البنيوية التكوينية، في الكتابات النقدية للبنيوية الشكلية نفسها التي ضاقت ذرعا بوجودها، فهذا ميخائيل ريفاتير Micheal Riffaterre أحد أعلام النهج البنيوي الشكلي يعلن تمرده على منهجه الذي طالما دافع عنه أيما دفاع، ذلك أنه رأى أنه لم يعد قادرا على الاستجابة لما يقتضيه النص من تفسير وتأويل، وقد أكد أن الدراسة الداخلية للبنية ليس بإمكانها تفسير النص الأدبي، فلا بد للنقد أن يفتح الأبواب على مصراعيها ليفيد من الإنجازات والأبحاث التي توصلت إليها العلوم الإنسانية. «إن دراسة البنية الداخلية وحدها غير كافية بشكل جلي، يجب على النقد أن يفتح على كل إسهامات الإناسة... لأن النص يبدو أنه يحيل على الأشياء. أعتقد، مثلا، أن تقنيات المحتمل وربما كل أساليب تمثيل الواقع ممكنة الوصف كمرجعيات لمجموع المرجعيات اللغوية المتعلقة بالآراء الشائعة والاعتقادات الصادرة عن الحكمة الشعبية» (1).

إن بيان م. ريفاتير له قيمته النقدية، إذ يكشف أن التدمير الذاتي للبنيوية الشكلية بدأ من الداخل، وأن الانتقادات التي وجهت إليها، فتحت المجال للبحث عن المنهج البديل، من دون الاستغناء عن المكتسبات المنهجية المحصل عليها في البنيوية الشكلية. إذ تبقى المعبر المؤدي إلى البنية الكبرى الشاملة التي انبثقت منها البنية الصغرى. من أجل هذا، تساءل يون باسكاوي عما إذا كان الانتقال من البنية السكونية إلى البنية الدينامية يجعلنا نفقد كثيرا من الإنجازات، نحن في حاجة إليها.

يؤكد يون باسكاوي أن فكرة البنيوية التكوينية ذات أصل ماركسي، فقد نظر هذا الفكر إلى البنيات على أنها عملية جدلية بصيرورتها ووظيفتها و«ليس دراسة البنيات من حيث هي كذلك، والحقيقة فإن البحث عن مرجعيات المنهج البنيوي، يقودنا إلى الفكر «الكانطي» الذي كان له تأثيره الكبير في كتابات رجال الفكر والسياسة والأدب في عصره، وبعد عصره. ويمكن أن نستدل على ذلك بكتاب «الروح والأشكال» لجورج لوكاتش الذي رسخ فيه فكرة أساسية، وهي أن القيم بصفة عامة تعتمد على الأشكال». إن الفكرة الأساسية للروح والأشكال التي تختزل في عنوانها أن القيم الروحية ترتكز على عدد من الأشكال من البنى المتجانسة التي تسمح للروح الإنسانية بأن تعبر عن مختلف إمكاناتها»[(2)].

بين جان ميشال بالمي (Jean Michel Palmier) أن أصول البنيوية التكوينية تتحد عند هيجل وماركس، وفوريد، ودلتاي. فهي ثمرة جهود متواصلة كان هاجسها البحث عن منهجية صارمة تقارب العلوم الإنسانية. «وإذا كانت البنيوية التكوينية بوصفها منهجا ثمرة لأبحاث هيجل وماركس وفوريد، فإن أصولها ترجع إلى دلتاي Dilthey رغم قلة صرامته - لفهم التنظيم الذي عرفته البنيوية التكوينية في شكل منهج يقارب العلوم الإنسانية. وانطلاقا من أبحاث جورج لوكاتش وجون بياجي أصبحت للبنيوية التكوينية منهجية صارمة»[(3)].

في السياق نفسه، يرى جان ميشال بالمي «أن إدخال ج. لوكاتش مقولة الكلية الجدلية catégorie de totalité dialectique مكنه من أن يصبح الملهم الأول في كل بحث بنيوي... وهكذا فإن المنهجية التي أعدها جولدمان لمقاربة الأعمال الأدبية ينبغي ألا تبقى محصورة في إطار سوسيولوجيا الأدب، إنما ينبغي أن تمس مجموع المقاربات التي تطبق على العلوم الإنسانية»[(4)].

حينما كتب ج. لوكاتش «الروح والأشكال» كان تحت تأثير الفكر «الكانطي» في مقاربته لمسائل وقضايا الاستاطيقا. وأهم ما يلفت الانتباه في هذه المرحلة هو إدراك لوكاتش لفكرة «البنية الدالة» (Structure significative) انطلاقا من هذا الموقف «الكانطي المأساوي» المناقض لما هو جدلي، صاغ ج. لوكاتش فكرة «بنية دالة أساسية جدلية»[(5)].

يؤكد ل. جولدمان أن المادية التاريخية تعد من الأصول الأساسية لهذا المنهج النقدي، ذلك أن المبادئ التي تؤطره، استوحاها المنظرون من الفكر الماركسي. والإبداع والفلسفة تعبيران عن

رؤية للعالم. وعلى هذا الأساس صاغت البنيوية التكوينية مفاهيمها، ومقولاتها الفكرية، يقول ل. جولدمان: «إن العامل الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي بالنسبة إلى المادية التاريخية يكمن في الواقع في أن الأدب والفلسفة هما، في مستويات مختلفة، تعبيران عن وجهة نظر إلى العالم، وأن وجهات النظر إلى العالم، ليست وقائع فردية، بل وقائع اجتماعية» (6).

وقد حصر المنظور الجديد لمفهوم الإبداع دور المبدع في الصياغة الأدبية، أما الأصل في الإبداع فهو للجماعة. ومصدر الفكرة فلسفة هيجل الذي كان يؤمن دوما بأن «الحقيقة تكمن في الكل»، إن هذه الفكرة تبناها ل. جولدمان حينما اعتبر أن الفاعل الحقيقي للإبداع الأدبي هو الجماعات لا الأفراد. وفي هذا السياق، يقول ل. جولدمان: بالنسبة إلينا، وفي ضوء الفكرة يكتب هيجل أن الحقيقة هي الكل «فإن الفاعل الحقيقي للإبداع الثقافي هم الجماعات الاجتماعية، وليس الأفراد المنعزلين. غير أن المبدع الفردي هو جزء من الجماعة» (7).

وبين ل. جولدمان غير ما مرة أولوية مقولة «الكل» على الجزء عند ج. لوكاتش، وهي مقولة ماركسية الأصل أيضا. إن هذه المقولات تزيل من الأذهان الفكرة التي لصقت بالماركسية من أنها تفضل الدوافع الاقتصادية في تفسير التاريخ، وهذا غير صحيح، فـ «ليست أولوية الدوافع الاقتصادية في تفسير التاريخ هي التي تميز بطريقة حاسمة الماركسية عن العالم البورجوازي، بل وجهة النظر الكلية، مقولة الكلية، والأولوية الشاملة والحاسمة للكل على الأجزاء، هي التي تشكل بالذات جوهر المنهج الذي أخذه ماركس عن هيجل، وحوله، بحيث جعل منه الأساس الأصل لعلم جديد تماما... إن أهمية مقولة «الكلية» هي حامل المبدأ الثوري في العلم» (8).

وفي سياق البحث عن أصل مقولات ومفاهيم منهجه البنيوي التكويني، أشار ل. جولدمان إلى أن كانط - بلا منازع - فيلسوف «الرؤية المأساوية»، فإليه يرجع الفضل في تحديد الأطر والمرجعيات الفكرية لهذا المفهوم «إن كانط في أوروبا مع باسكال وضمن مجال ما، فقط مع نيتشه هو فيلسوف «الرؤية المأساوية للعالم». هذه الرؤية التي يكمن أحد موضوعاتها الأساسية في استحالة الإنسان «الكلية». والحال أنه ليس من شيء أكثر تناقضا من إبراز هذه الفلسفة بشكل عرضي منهجي محقق بشكل كامل. لقد شعر باسكال الذي كان فنانا كبيرا، بهذه العثرة، وعلى الرغم من نواياه الواعية في كتابة تبرير فإنه لم يكتمل أبدا... أفكاره» (9).

حاول تيري إيجلتون أن يجد تفسيرا لمفهوم المصطلح المركب «البنيوية التكوينية»، فمفهوم «البنية» يعني التركيز على العناصر الداخلية في مجموعها لاكتشاف رؤية المبدع، وبالتالي فإن التركيز على فهم التشكيل خطوة أساسية لتفسير الرؤية. أما مفهوم «التكوين» فمعناه البحث عن المقابل التاريخي الذي كان مرجعا وسببا في تكوين البنية. وعلى هذا الأساس يقرن تيري إيجلتون «المقصود بهذين المصطلحين (البنيوية والتكوينية)، فالمنهج «بنيوي» لأن اهتمامه ببنية

المقولات التي تكشف عن رؤية خاصة للعالم يفوق اهتمامه بمضمون هذه الرؤية نفسها، والمنهج «توليدي» لأنه يركز على الكيفية التي تتولد بها هذه الأبنية العقلية على مستوى التاريخي أي يركز - إذا شئنا الدقة - على العلاقة بين رؤية العالم والأوضاع التاريخية التي تولدها» (10).

جاء ل. جولدمان بمشروعه البنيوي التكويني الذي كان نتيجة قراءاته الواعية للعديد من الأبحاث والدراسات الشاملة، منها ما يتعلق بأبحاث فلسفية لها صلة بالفكر الكانطي والهيجلي والهيدجاري، فضلا عن الجدلية الماركسية، ومنها ما يتعلق بأبحاث تتصل بالرؤية السوسيولوجية للرواية كأبحاث لوكاتش وروني جيرار وجورفيج وولتر وبن جامين وأدرنو وبانو فسكي وفرنكستال. ومن هؤلاء الأعلام تتجلى أهمية مشروع جولدمان إلى وصفه بأنه فلسفة شاملة، لأن هدفه كان البحث عن منهج يتجاوز به سلبية النقد «إلى استشراف إيجابية تنسجها الجدلية القائمة بين الذات والموضوع، تلك الجدلية المثلة لجوهر كل علم تكويني. فداخل كل بنية توجد بذرة نافية لها، بذرة تؤشر على ما ستكونه، أي بداية «تبنين» يؤسس بنيات جديدة ويلغي البنيات القائمة. والبنيوية التكوينية، في اعتبارها لكلية الظواهر وترابطها تنطلق من نقد الواقع القائم الناقص، من زاوية استحضار ما يتكون عبر الجدلية المحايثة» (11).

إن مشروع جولدمان لا يهدف إلى استبدال منهج بمنهج، إنما الغرض منه إيجاد البديل الإيجابي انطلاقا من رؤية الواقع ونقده من خلال هذا التماثل الشامل بين عالم الإبداع وعالم الواقع، ومن هنا تكمن أهمية هذا المشروع النقدي، وبعبارة أدق، إن «البنيوية التكوينية تسعى إلى إعادة الإعتبار للعمل الأدبي والفكري في خصوصيته من دون أن تفصله عن علاقته بالمجتمع والتاريخ، وعن جدلية التفاعل الكاملة وراء استمرار الحياة وتجددها. مع البنيوية التكوينية، لا يلغى «الفني» لحساب الأيديولوجي، ولا يؤله باسم فرادة متمنعة عن التحليل» (12).

إن المستقرئ للأبحاث والدراسات المتصلة بسوسيولوجيا الأدب أو البنيوية التكوينية، سواء تلك التي أنجزها لوكاتش أو غيره من الأعلام الذين بحثوا في هذا الفرع من السوسيولوجيا، تؤكد أن التفسير السوسيولوجي للأدب، هو البحث عن الواقع التاريخي والاجتماعي بواسطة النتاج الفني، وهذا ما كشف عنه يون باسكاوي حين درس أبحاث جولدمان «إنه يعتبر (جولدمان) أن التفسير السوسيولوجي هو أحد العناصر الأكثر أهمية في تحليل عمل فني، مدققا أن هذا التحليل لا يستنفد النتاج، وأنه لا ينجح في فهمه أحيانا. إن التفسير السوسيولوجي لا يشمل إلا خطوة أولى ضرورية. والمهم هو العثور على المسار الذي عبر فيه الواقع التاريخي والاجتماعي عن نفسه بواسطة الحساسية الفردية للمبدع في النتاج الأدبي المدروس» (13).

في ضوء هذا السياق يتجلى المنهج البنيوي التكويني لا بوصفه مفتاحا سحريا لجميع المسائل المعروضة عليه. بل بوصفه أداة عمل تقتضي الممارسة والتجريب والمراجعة والتجديد،

وهذا ما تمثله أحد أعلام هذا المنهج في قوله «إن البنيوية ككل منهج علمي ليست، في تصور جولدمان مفتاحا لكل شيء، بل منهجا للعمل، منهجا يتطلب أبحاثا تجريبية طويلة مجراة بصبر: فهي ذاتها يتعين أن تتكامل وتراجع طوال هذه البحوث»(14). إن أي مشروع منهجي مثل البنيوية التكوينية من طبيعته يقتضي المراجعة والتجديد والاستفادة من المناهج النقدية الأخرى والتكامل معها ومسايرتها، مما سيمكنه من التعامل مع الأعمال الإبداعية - مهما كان جنسها وعصرها - بمرونة تامة من دون إسقاط. ومن هنا، فإن البنيوية التكوينية تتجاوز الأعمال الإبداعية لقراءة التاريخ والنقد والفكر والأيديولوجيا، فهي الدليل المنهجي لمقاربة أي حقل ثقافي. «إن البنيوية التكوينية للوسيان جولدمان تتضمن بداهة أيديولوجيا تصورا للعالم، هو من دون شك تصور المادية الجدلية والتاريخية، لكنها قبل كل شيء دليل منهجي لمقاربة النتاج. وإذا كنا لا نستنفد النتاج، عن طريق علم اجتماع الفن، والبنيوية أو التحليل النفسي، وإنما نكاد نقترب منه» (15).

ولعل هذا التصور الذي اتخذته البنيوية التكوينية، هو السبب الذي جعلها تحظى بهذه النظرة والتقدير من قبل الباحثين والنقاد الغربيين، ومن بينهم: لوسيان جولدمان ويون باسكاوي وجاك لينهارت وجاك دويوا وجاك دوفينيو ور. هيندلس وغيرهم كثير من أعلام التكوين الأدبي Génétique littéraire، الذي أضحى اليوم تخصصا قائما بذاته.

إن الفرضية التي يتأسس عليها هذا المنهج بسيطة إن لم نقل فرضية طبيعية، لأنها تتماشى والسلوك البشري. ومؤدى هذه الفرضية «أن كل سلوك إنساني تقديم جواب دال على وضعية مطروحة، ومحولة من خلال ذلك لخلق توازن بين الذات الفاعلة والموضوع الذي مورس عليه الفعل، هذه الفرضية مقبولة بالبداهة، شريطة ألا تكون فرضية مطلقة» (16). ويرى يون باسكاوي الفرضية إذا دخلت مجال المطلق، فمعنى ذلك أن نقبل بمبدأ الانعكاس الذي يعني أساسا وجود انعكاس بين الإبداع والمجتمع، وهذا لا تقبل به البنيوية التكوينية، يقول: يون باسكاوي « ... ما هو مطروح ليس دراسة البنيات من حيث هي كذلك، بصورة سكونية ولا زمنية بل العملية الجدلية لصيرورتها ووظيفتها، وهي فكرة ذات أصل ماركسي، كما هو بديهي» (17).

وإذا كان المنهج البنيوي التكويني يستمد أصوله من الفكر الماركسي، فإن جولدمان يشير إلى صيغتين تعتبران في تقديره من الصيغ الأساسية لأصول هذا المنهج:

الصيغة الأولى: وهي الصيغة التي لخصها هيجل في المقولة التالية «هوية الفاعل والموضوع للفكرة "L ' identité du sujet et de l' objet de la pensée". حول هذه الصيغة يقول غولدمان «لقد بلغنا الطابع الجذري لهذه الصيغة - وهي ثمرة «المثالية الهيجلية» التي تعتبر كل حقيقة هي الروح - التي عوضناها بصيغة أخرى مطابقة لموقفنا المادي الديالكتيكي، التي يعتبر الفكر مظهرا مهما، ولكنه مظهر وحيد للحقيقة» (18).

الصيغة الثانية: التي يراها جولدمان صيغة «أساسية لكل سوسيولوجيا جدلية وتكوينية، وهي أن الأفعال الإنسانية هي إجابات لموضوع فردي أو جماعي، تشكل محاولة تغيير الوضعية المعطاة في اتجاه إيجابي لمطامح الموضوع، مما يبين أن السلوك له صيغة دالة، وعلى الباحث أن يلقي الضوء عليه» (19).

إن هاتين الصيغتين تكشفان عن الأصول الأخرى للمنهج البنيوي التكويني، والتي تستجيب لأهداف «السوسيولوجيا البنيوية التكوينية والثقافية التي أثمرت مجموع الأعمال المجسدة لمنهج إجرائي، لدراسة إيجابية للسلوكات الإنسانية - وبالأخص الإبداع الثقافي - والتي أجبرت مؤلفيها إلى الرجوع إلى التفكير الفلسفي الذي يمكن وصفه بصفة عامة بالفكر الجدلي(20) ويكشف جولدمان عن الدعائم والافتراضات التي يرتكز عليها الفكر البنيوي التكويني»، فيرى «أن التفكير حول العلوم الإنسانية لا يكون من خارج المجتمع بل من داخله، إنه جزء من الحياة الفكرية لهذا المجتمع ومن خلالها الحياة الاجتماعية الشاملة، بالإضافة إلى ذلك فإن الفكر هو جزء من الحياة الاجتماعية» (21).

وإذا كان جولدمان قد اعترف بأن جورج لوكاتش هو المنشئ الحقيقي للتصور البنيوي التكويني، فإليه يرجع الفضل الأول في إرساء مبادئ هذا المنهج النقدي، فإن هناك أبحاثا تشير إلى أن فكرة «التكوين» ظهرت قبل عصر لوكاتش. فقد أكد جاك لينهارت على أن ج. لوكاتش استفاد من الأبحاث والإنجازات والمفاهيم السوسيولوجية التي تراكمت عبر أكثر من قرن ونصف من الزمن. وليس من حقنا أن نغمط حق لوكاتش الذي كان له - فعلا - الفضل في بلورة قضية الوحدة بين «الشكل والمضمون» أي تحقيق الوحدة بين الفهم والتفسير.

وإذا كان جولدمان قد دحض قطيعة البنيوية الشكلية للوضعيات التاريخية والفردية، فإننا نجده من جهة أخرى يبين عدم جدوى التفسير الاقتصادي في كل الظروف، لأن هذا الإجراء قد يسقط في نظرية الانعكاس، ذلك أن الأولوية بالنسبة إلى غولدمان هي لجانب «التفسير» الذي يتأسس على «الفهم»، وهذه هي أولوية لوكاتش. وتبقى غاية البنيوية التكوينية، ليست الحصول على التحليل الفني للأعمال الإبداعية، وتفسير العمليات التاريخية والاجتماعية التي أطرتها، بل البحث عن المسار التاريخي والاجتماعي الذي صورته الذات المبدعة. «إن الجوهري هو العثور من جديد على الطريق التي تم بها التعبير عن الواقع التاريخي والاجتماعي، «عبر الحساسية الفردية للمبدع» في العمل الأدبي أو الفني الذي ندرسه» (22).

إن البحث عما هو جوهري يعني البحث عن الإنسان في لحظة معينة من لحظات تطوره، ومن هذا الباب نفهم الموقف الذي تتبناه البنيوية التكوينية من الأعمال الإبداعية من دون مراعاة لأزمنتها، فلا مانع من تناول الأعمال القديمة شريطة أن تعكس ما هو جوهري، من أجل ذلك نفهم إقبال غولدمان على دراسة «مسرح راسين»، وأفكار باسكال «في الإله المخفي»،

وإن إلحاح البنيوية التكوينية على البحث عما هو جوهري في الأعمال الإبداعية، أمر جعل أعلام هذا المنهج، وفي طليعتهم ل. جولدمان يقيمون تمييزا بين البنيوية التكوينية وسوسيولوجية المضامين التي لا تعير أي اعتبار لما هو فني استاطيقي، وتركز على ما يساعد على إثبات الانعكاس ليس إلا.

وحين بحث جان ميشال بالمي في مشروع جولدمان تجلت له أهميته باعتباره مشروعا مزدوجا، «إنه من جهة منهجية إيجابية في دراسة الأعمال الفلسفية والأدبية ومساهمة لفهم مجموع محدد ودقيق لكتابات على الرغم من تباينها، تظهر لنا ذات قرابة»[23]. من هذا العرض التحليلي، يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: ما طبيعة المشروع الجولدماني؟ وفيم يتمثل؟

إن المستقرئ لأهم الأبحاث والإنجازات لسوسيولوجيا الأدب والتكوين الأدبي من أمثال: يون با سكاوي وجاك لينهارت وجان دوفينيو ور. هيندلس وجاك دو بوا يؤكدون أن مشروع جولدمان مشروع متميز، لأنه يستعين بمنهجية سوسيولوجية وفلسفية لدراسة العمل الأدبي، عبر أنماط من الرؤية. فقد اتخذ جولدمان «النقد الأدبي مجالا أساسيا لبلورة منهج ينطلق من العمل الأدبي ذاته ومستعملا منهجية سوسيولوجية وفلسفية لإضاءة البنيات الدالة، وتحديد مستويات إنتاج المعنى، عبر أنماط من الرؤية للعالم، لقد كان جولدمان يعتبر هذه القراءة للأعمال الأدبية والفكرية أساسية وسابقة على القراءات الأخرى»[24] . ويوضح جولدمان مسألة غاية في الأهمية، ينبغي على الباحث أخذها في عين الاعتبار قبل الشروع في قراءة الأعمال الإبداعية، وهي تناول العمل الإبداعي تناولا شاملا، وهذا «شرط أولي لدراسة إيجابية علمية تأخذ في الاعتبار العمل كاملا من دون الاقتصار على أجزاء منه يسهل تأويلها» [25].

إن اشتراط جولدمان هذا الشرط له ما يفسره - في تقديري - ذلك أن تحديد رؤية المبدع لا يمكن أن تتبلور إلا من خلال قراءة كلية لعمل أو أعمال المبدع، ومن هنا نتمثل الصرامة المنهجية للقراءة «الجولدمانية»، التي أرادها أن تكون جدلية وتكوينية في آن واحد، وهذا بعد آخر يميز منهج جولدمان «الذي يعتبر سوسيولوجيا الأدب أن تكون بالضرورة جدلية وتكوينية... إن منهجيته أرادها أن تكون جذريا متميزة عن الأشكال النقدية - الجامعية.. وهي تدعي أنها جاءت بثورة حقيقية في التفسير في علاقة مضمون العمل الإبداعي بالوعي الجماعي» [26].

والحقيقة فإن تألق المنهجية الجدلية التكوينية لأن تنال هذا التقدير في الأوساط النقدية والفكرية، لكونها ترتكز على إضاءة الأشكال الأدبية، هذه الإضاءة هي المظهر الأساسي الأدبي «... وإن كان كل عمل يشكل وحدة يستحيل بعدها فصل الشكل عن المضمون، فإن «البنية الدلالية الشاملة» (Structure significative) تبقى العنصر الأول من وجهة نظر «التعاقب الزمني» (Chronologique) أو من وجهة بنيوية، في كل مقاربة للعمل»[27]. ويبقى التأويل الجدلي التكويني هو المنهجية التي مكنت أنصار الاتجاه الاجتماعي في الأدب من فتح آفاق

لم تكن معروفة، إن لم نقل جديدة في الأوساط النقدية «ويعد جولدمان من دون منازع من أولئك الذين عملوا أكثر لفتح آفاق جديدة للأبحاث الماركسية» (28).

إذا كان الباحثون - ومعهم جولدمان - يتفقون على أن جورج لوكاتش هو الأب الروحي للبنيوية التكوينية، فإنهم يقرون أيضا أن جولدمان هو صاحب الصياغة النهائية للمبادئ العامة لهذا المنهج، وهي الصياغة التي نجدها في أشهر وأهم أبحاثه النظرية والتطبيقية(29)، فما المبادئ العامة للمقاربة الجولدمانية؟ تقوم هذه المبادئ على افتراض أساسي - يعتبر الفكرة المركزية في مقاربة جولدمان - يرى «أن كل الأفعال والسلوكات الإنسانية تشكل دوما بنيات دالة شاملة ذات طابع تطبيقي ونظري وعاطفي، وأن دراسة البنيات تصبح ممكنة بصفة ناجعة وفي آن واحد مفهومة ومفسرة، إلا في ضوء آفاق تطبيقية على قبل مجموع من القيم»(30)، بمعنى آخر فإن هذا الافتراض يتأسس على قبول منهجية عامة تصلح للتاريخ كما تصلح للفلسفة والفن. ويعتبر جولدمان «الإبداع الثقافي بوصفه قطاعا مفضلا من غير شك، لكن له الطبيعة نفسها مثل القطاعات الأخرى للسلوك الإنساني، أي أنه خاضع للقوانين نفسها، يعرض للدراسة العلمية صعوبات إن لم تكن متطابقة (Identiques) فهي على الأقل متشابهة (Analogues)» (31).

إن البنيوية التكوينية تلح من خلال هذا الافتراض على أن سيرة الكاتب لا يمكن الارتكاز عليها لتفسير الأعمال الإبداعية، لأنها لا تكون دوما المفتاح المناسب لمعرفة نوايا ورؤية المبدع الحقيقية، ذلك «أن العمل الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي بالنسبة إلى المادية التاريخية، يكمن في الواقع أن الأدب والفلسفة هنا في مستويات مختلفة، تعبيران عن وجهة نظر للعالم، وأن وجهات النظر إلى العالم ليست وقائع فردية، بل وقائع اجتماعية» (32).

إذا كان جولدمان لا يعتمد على سيرة المبدع لتفسير العمل الإبداعي، فإنه كذلك يبين عدم جدوى التفسير الاقتصادي في كل الظروف، متأثرا بما قرأه عن جورج لوكاتش الذي أكد في أبحاثه أن «أولوية الدوافع الاقتصادية في تفسير التاريخ ليست هي التي تميز - بطريقة حاسمة - الماركسية عن العلم البورجوازي. بل وجهة النظر الكلية، مقولة الكلية، والأولوية الشاملة والحاسمة لكل الأجزاء، هي التي تشكل بالذات جوهر النهج الذي أخذه ماركس عن هيجل. إن أهمية مقولة الكلية هي حامل المبدأ الثوري في العلم»(33). وفي سياق عرضه لمبادئ منهجه، دعا ل. جولدمان الباحث الذي اتخذ البنيوية التكوينية مقاربة لقراءة الإبداعات الأدبية، إلى اكتشاف البنية الدالة، آخذا في عين الاعتبار النص بأكمله. فمن «أجل فهم العمل يجب على الباحث في أول الأمر أن يكتشف البنية».(34)

و يبين جولدمان في كتابه «من أجل سوسيولوجيا الرواية» أن تطور البحث في ظل هذه المنهجية، أدى إلى التأكيد الصارم على تحديد المعطيات الملموسة، التي تشكل بنيات كلية

وتتدرج هذه فيما بعد في بنيات أكثر توسعا، غير أنها تتميز بالطبيعة نفسها. وقد اعتبر جولدمان أن «هذه المنهجية تمثل زيادة على ذلك، استفادة مزدوجة تتمثل في مجموع السلوكات الإنسانية بصفة موحدة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فهي فهم وتفسير، ذلك أن تسليط الضوء على البنية الدلالية يشكل مسارا للفهم، في انتظار إدماج البنية في بنية أوسع هو بالنسبة إليها مسار للتفسير» (35).

تنطلق البنيوية التكوينية بوصفها منهجا نقديا من منطلقات ترى أنها مهمة في رؤيتها لتحديد فاعل الإبداع، فالإبداع هو في الأصل صياغة جماعية، وليس للفرد المنعزل. وألح جولدمان غير مرة على هذا الافتراض فى جل أبحاثه النظرية. «وأن ما يبدو اليوم أكثر تعقيدا وغموضا التأكيد على أن الفاعلين الحقيقيين للإبداع الثقافي هم الجماعات الاجتماعية، وليس الأفراد المنعزلين»(36). فالمبدع الافتراضي هو الجماعة، هذه هي الرؤية التي ينطلق منها جميع البنيويين التكوينيين لفاعل الإبداع. وما دور المبدع (الفرد) إلا إنجاز هذه الصياغة باسم الجماعة، فهو مبدع بالنيابة عن الجماعة التي هو عضو أساسي فيها، وعنصر من عناصرها النشطين الذي بفضله يتحقق هذا التوازن بين الفاعل (Sujet) الفعل (Action) والموضوع (Objet) فالمبدأ الذي «تنطلق منه البنيوية التكوينية، هو أن كل سلوك إنساني هو محاولة إعطاء جواب دلالي على موقف خاص ينزع به إلى إيجاد توازن بين الفاعل الفعل والموضوع الذي يتناوله، أي العالم المحيط، ويحتفظ هذا النزوع نحو الموازنة على الدوام بطابع متغير ومؤقت، بما أن كل توازن كاف بهذا القدر أو ذاك بين البنى العقلية للفاعل والعلم الخارجي يؤدي إلى وضع يحول داخله سلوك الإنسان العالم، ويجعل فيه هذا التحول من التوازن القديم غير كاف بحيث يولد نزعة نحو موازنة جديدة سيتم تجاوزها بدورها فيما بعد» (37).

إن ما يميز البنيوية التكوينية هو نزوعها نحو التأكيد على مفهوم «الفاعل الجماعي»(Sujet collectif) الذي يعطي الأولوية للوظيفة الاجتماعية للإبداع، بمعنى أن الرؤية التي يشكلها المبدع من خلال إبداعه، هي رؤية الجماعة، وهذا ما أدى بـ جولدمان إلى القول «يبدو لي أن ما يشكل الميزة الرئيسية للفكر الماركسي هو مفهوم «الفاعل الجماعي» (Sujet collectif)، وأن الفاعلية للجماعات الاجتماعية دون الأفراد، وبفضل هذه الجماعات نتمكن من فهم الأحداث والسلوكات والمؤسسات» (38).

يعطي جولدمان اعتبارا للجماعة في العملية الإبداعية على حساب الفرد، فالجماعة تشكل أفضل طريق لفهم الإبداعات وتفسيرها واكتشاف رؤيتها من هذا التشكيل اللغوي الذي يهيئه المبدع (الفرد)، الذي نعتبره منفذا لقراءات الجماعة. غير أن جولدمان يستدرك الموقف، فيتساءل: «هل يقود ذلك إلى إنكار وظيفة الفرد في الإبداع الفلسفي والأدبي؟ مؤكد أن لا... إن أحدا لا يفكر في نفي كون الإنتاج الأدبي أو الفلسفي هو من صنع الكاتب. كل ما هنالك أنه

له منطقه الخاص»، ويضيف جولدمان قائلا: «كلما كان العمل عظيما، كان شخصيا. إذ يمكن فقط لفردية غنية وقوية بشكل استثنائي أن تفكر وتحيا حتى النهاية رؤيا عن الكون، لاتزال بالإضافة إلى ذلك في طور التشكل والبزوغ في الوعي الاجتماعي» (39).

وقد حدد ل. جولدمان أهدافا دقيقة لأبحاثه في حقل سوسيولوجيا الأدب، وهي الأهداف التي مكنته من إرساء المبادئ العامة لمقاربته التي عرفت بـ «البنيوية التكوينية»، ولعل الهدف الأساس الذي عده جولدمان محور المقاربات التي أنجزها في ضوء هذا المنهج هو «تفكك بنيات البنى القديمة وتركيب كليات جديدة قادرة على إيجاد ضروب من التوازن (Equilibre) تستطيع الاستجابة للمتطلبات الجديدة للجماعات الاجتماعية التي تعدها» (40).

إن التركيز على هذا التوازن بوصفه أحد المبادئ الأساسية التي تنطلق منها البنيوية التكوينية هو الأمر الذي حدا بالباحث في سوسيولوجيا الأدب على التركيز في أبحاثه على دراسة الوقائع الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالجانب الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي أو الأيديولوجي، ذلك أن التوازن لا يستخلص في ضوء هذه الوقائع. وبهذا التوجه تتجه الدراسة نحو الاتجاه الذي يرقى بها إلى الدرجة العلمية «إن الدراسة العلمية للوقائع الإنسانية تقتضي بذل جهد لإلقاء الضوء على المسارات لاستخلاص التوازنات التي تتجه نحوها، وهذا يؤدي إلى الاصطدام بسلسلة من المشكلات» (41).

إن فكرة التوازن هذه أثمرت عمليا ظهور عدة إنجازات نقدية مهمة حاولت ترسيخ هذا المبدأ بمقاربة عدة أعمال أدبية، من أهمها العمل النقدي المهم «الإله الخفي» لجولدمان الذي كان يهدف من وراء «هذا الإنجاز إلى المساهمة في إلقاء الضوء على هذا المشكل من خلال دراسة كتابات كثيرة تمثل بالنسبة إلى مؤرخ الفكر الأدبي مجموعة دقيقة ومحددة من الوقائع، وأخص بالذكر «خواطر باسكال» (Pensées de Pascal) والمآسي الأربع لراسين (Racine) أندروماك (Andromaque)، بريتانيكوس (Britannicus)، بيرينيس (Bérénice) وفيدر (Phèdre)، وسنحاول البرهان كيف أن مضمون بنيات هذه الأعمال يفهم جيدا في ضوء تحليل مادي ديالكتيكي» (42). وبالتأكيد فإن التوازن - المفترض - لا يتجسد إلا في ضوء هذه المقاربة التي تحاول أن تقيم نوعا من التماثل بين البنيات الذهنية للمجتمع وبنيات العمل الإبداعي، غير أن السعي من أجل تحقيق التوازن ينبغي ألا ينحرف عن المسار الذي حدد له، وإلا سقط في فخ الانعكاس التعسفي.

وقد حظي كتاب «الإله الخفي» للوسيان جولدمان باهتمام كبيرا من قبل النقاد والباحثين، فوقفوا عند منهجه - بالدرس والتحليل - الذي طبقه على «خواطر باسكال ومآسي راسين»، ومكنه من التوصل بسهولة كبيرة إلى «استخلاص الروابط الضرورية بإلحاقها بوحدات جماعية يمكن إلقاء الضوء على تركيبها بسهولة أكثر» (43).

ويبدو أن منهج جولدمان فاجأ الجميع بنتائجه العلمية التي لم يكن يتوقعها أحد، وهذا ما أكد عليه جان دوفينيو (Jean Duvignaud) في قوله «لقد أعطى جولدمان في «الإله الخفي»، من خلال راسين، صورة مفاجئة لهذا العرض الدرامي لتاريخ الأدب بجعل رؤية العالم الرسمية لـ «القرن الكبير» (Grand siècle) معارضة للحركة الفرنسية «الجنسينية» (Jansénistes)، التي تراجعت عن خدمة الملك ورفضت كل تفاهم مع العالم لتتعزل من أجل أن تقوم بمغامرة إنسانية (*).

إن ما أدهش الباحثين والمؤرخين والعارفين بدقائق القرن السابع عشر هو النتيجة التي توصل إليها جولدمان المتمثلة في هذه العلاقة بين تراجيديا راسين وفلسفة باسكال والحركة «الجنسينية»، والزمرة الاجتماعية المعروفة بـ «نبلاء الرداء» والتي مكنت ل. غولدمان - من خلال منهجه - من تحديد الرؤية المأسوية للحركة الجنسينية، فهذه الرؤية لم تكن لتعرف لولا هذا الافتراض المنهجي (البنيوية التكوينية) الذي سهل على جولدمان أن يصل إلى هذه النتائج من دراسة البنية العميقة لتراجيديا راسين، ومن مبدأ التماثلات البنيوية بين عناصر الإبداع ونظام المجتمع، اكتشف جولدمان «التماثلات البنيوية (المشابهات على مستوى الشكل) بين عناصر متباينة من النظام الاجتماعي هو الذي يميز الجانب الماركسي من نظريته الاجتماعية، ويميز النظرية في الوقت نفسه عن مقابلها البورجوازي الذي أسرف في تقسيم الوحدة الشاملة للممارسات الاجتماعية إلى مجالات للتطور، وينطوي كل منها على ذاته، ويمكن التعامل معه وحده، وفي ذلك كان جولدمان استمرارا للماركسية الهيجلية عند لوكاتش»[44].

ثانيا - مبادئ المقاربة الجولدمانية

حدد جولدمان مبادئ مقاربته التي نشرها لأول مرة في المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، التي خصصت العدد الرابع، الذي صدر في العام 1967، لموضوع «لسوسيولوجيا الإبداع الأدبي» وفي بحثه المعنون بـ «سوسيولوجيا الأدب: الوضعية الراهنة ومشكلات منهج» كشف جولدمان عن خمسة مبادئ للمقاربة السوسيولوجية، نجملها كالتالي:

1 - بيَّن جولدمان أن العلاقة الأساسية بين الحياة الاجتماعية والإبداع الأدبي لا تتعلق بمضمون هذين القطاعين للحقيقة الإنسانية (Réalité humaine)، بل يتعلق الأمر فقط بـ «البنيات الذهنية» (Structures mentales) التي تطلق عليها «المقولات» (Catégories) والتي تقوم من جهة بتنظيم الوعي العملي لجماعة، والعالم المتخيل الذي أبدعه الكاتب»[45].

(*) الجانسينية: تعود إلى جانسينيوس (1585 - 1638) نُشر كتابه «الوحي» بعد موته ويعرض فيه وجهة نظره بشأن مذاهب سان أوجيستان، حول العفو، والاختيار الحر والقدر.

2 - إن تجربة الفرد تعد غير كافية ومحدودة لخلق بنية ذهنية، إن هذه هي ثمرة نشاط عدد مهم من الأفراد وجدوا أنفسهم في وضعية مماثلة (Analogue)، وبتعبير أدق، فإن هؤلاء الأفراد تمكنوا من إنشاء زمرة اجتماعية مفضلة، عاشوا مدة طويلة، وبشكل مكثف، مجموعة مشكلات حاولوا البحث عن حل دال لها (Solution significative)، وبعبارة أخرى، فإن البنيات الذهنية. بتعبير أكثر تجريدا - أو المقولات (Les catégories significatives) - ليست ظواهر فردية، بل ظواهر اجتماعية»[46].

3 - في المبدأ الثالث يركز جولدمان على إبراز مبدأ «التماثل» (Homologie) الذي أُسست عليه المقاربة التكوينية، ولولاه لما كان هذا التفسير الحي للبنية الدالة. فالتماثل هو الذي يعطي صفة التكوين للمقولات الدلالية. إن العلاقة المنوه بها بين بنية الوعي (Structure de la conscience) لزمرة اجتماعية، وبين عالم الإبداع تشكل في أحسن الحالات بالنسبة إلى الباحث تماثلا، وتجانسا أكثر صرامة، وفي غالب الأحيان علاقة دلالية بسيطة، وكثيرا ما اعتبرت المضامين متعارضة ومتباينة، وهي، بنيويا متماثلة... إن عالم المتخيل كثيرا ما يكون غريبا بالنسبة إلى التجربة الملموسة، مثل القصص الخرافي (Conte de fées)، غير أنه يمكن أن يكون متماثلا تماثلا صارما في بنيته لتجربة زمرة اجتماعية خاصة، لها صفاتها الدلالية، فلا يوجد أي تعارض بين «علاقة ضيقة» (Etroite) والإبداع الأدبي مع «الحقيقة الاجتماعية» (Réalité sociale) والتاريخ والإبداع التخيلي الأكثر قوة»[47].

إن مسألة تعارض الإبداع مع الواقع مسألة غير مطروحة، وينبغي ألا تطرح، فلا بد من أن يوجد تماثل بين الإبداع - حتى إن بدا غير واقعي، كما هي الحال بالنسبة إلى القصص الخرافي - وبين الحقيقة الاجتماعية، أي لا بد من إيجاد رؤية للعالم تتجلى من خلال بنيات العمل الإبداعي، ولعل هذا الموقف الصارم من حقيقة الإبداع هو الذي فاجأ النقاد والباحثين من النتائج التي توصل إليها جولدمان في «الإله الخفي».

4 - يطرح جولدمان في مبدئه الرابع مسألة منهجية مهمة، وهي عدم التمييز - في أي بحث بنيوي تكويني «سوسيولوجي أدبي» - بين الأعمال الإبداعية الراقية التي نالت اهتمام النقاد والباحثين، وبين الأعمال الإبداعية المتوسطة، بل إن البحث الموضوعي يولي اهتماما لجميع الإبداعات، ويؤكد الباحث قضية أخرى، هي أن تولي البنيات المقولاتية لهذا النوع من البحث السوسيولوجي الأدبي على وحدة العمل الإبداعي، أي أن البحث ينبغي أن يتركز على عنصرين أساسين أحدهما الطابع الاستاطيقي الجمالي الذي يميز هوية العمل الإبداعي. ومن هذا المنظور، فإن البنيوية التكوينية لا تلغي الجمالي على حساب الأيديولوجي، ولا الأيديولوجي على حساب الجمالي، فصفة التكوين لا تتحقق إلا في ضوء هذه الوحدة الشاملة والرؤية الكلية للعمل الإبداعي. وفي هذا السياق، يقول ل. جولدمان «في هذه الآفاق وجبت دراسة

الأعمال الأدبية الراقية، مثل دراسة الأعمال المتوسطة التي تكتسي هي الأخرى أهمية بالنسبة إلى البحث الإيجابي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه يجب أن يكون نظر البنيات المقولاتية التي ترتكز عليها سوسيولوجيا الأدب للعمل الإبداعي في وحدته، أي، في عنصريه الأساسيين لطابعه الاستاطيقي المميز» (48).

5 - وفي سياق تحليل المبادئ الأساسية للبنيوية التكوينية. يطرح ل. جولدمان مسألة «البنيات المقولاتية» (Les structures catégorielles) التي يعتبرها الأداة المسيرة لـ «الوعي الجماعي» (Conscience collective) المحمولة في العالم المتخيل الذي أبدعه الفنان، فهي بنيات لا توصف بأنها واعية أو غير واعية في ضوء المفهوم الفرويدي، لكنها تظهر مع ما يسير وظيفة «البنيات العضلية» (Structures musculaires) أو «العصبية» (Nerveuses) التي تحدد الطابع الخاص لتصرفاتنا وأفعالنا. وعلى هذا الأساس، فإن إظهار هذه البنيات هو فهم لها. ويؤكد ل. جولدمان هذه الفكرة في قوله «إن إلقاء الضوء على هذه البنيات - في الغالب الأعم - ضمنيا، فهم للعمل الإبداعي، والتقرب منها لا يكون بدراسة محايثة، أو بدراسة موجهة نحو «النوايا الواعية» (Intentions conscientes) للكاتب، أو نحو علم النفس الأعماق، لكنه بحث من نوع بنيوي وسوسيولوجي»(49). فالبحث عن النوايا الواعية للمبدع، وتحليل نفسيته قد لا يفيدان في فهم العمل الإبداعي، ذلك أن الطبيعة المكونة لهذه البنيات طبيعة جماعية، فالإبعاد شبه التام للنوايا الواعية للأفراد لتفسير الإبداع في المنظور المنهجي لجولدمان له ما يبرره، ذلك أن الوعي لا يمثل إلا عنصرا جزئيا، وهذا ما أكده جولدمان حين رأى أن «الوعي لا يشكل إلا عنصرا جزئيا للسلوك الإنساني، وفي الغالب الأعم فإن مضمونه (الوعي) يكون غير مناسب للطبيعة الموضوعية لهذا السلوك» (50).

فالوعي لا يشكل إلا عنصرا واحدا يمكن الاعتماد عليه لتفسير أعمال المبدع، أما فيما يتعلق بأعمال الفلاسفة المشاهير فإن ل. جولدمان يستثني هذا الحكم عنهم، ويرى «أن عددا من الفلاسفة مثل ديكارت وسارتر لا تظهر دلالتها وهويتها بالاعتماد على الوعي»(51). وبرر جولدمان هذا الحكم بعدم الاهتمام بنوايا المبدع إلا بوصفه مظهرا جزئيا ومحددا في المسار التأويلي للإبداع، ودليله في ذلك أنه عثر على أعمال لا يفيد تفسيرها الكشف عن نوايا المبدع. «ويحدث غالبا أن انشغال الكاتب بالوحدة الاستاطيقية تدفعه إلى تشكيل رؤية مختلفة بل متعارضة لفكره ونواياه حين كتابة إبداعه»(52).

إن عناصر تفسير الأعمال الأدبية ينبغي البحث عنها خارج إطار الأعمال الإبداعية. ومن هذا الباب تتحقق صفة التكوين للنص الأدبي (Genèse du texte)، أي البحث عن الشروط التي مكنت المبدع من إنشاء بنيته التي هي في الواقع بنية ذات طابع وظيفي، أي أنها تشكل سلوكا دالا بالنسبة إلى موضوع فردي أو جماعي في وضعية معينة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى

يرفض جولدمان المنهج الذي يعتمد سيرة المبدع، فاقتصار التفسير على حياة المبدع قد ينتج عنه تعسف في التأويل والتفسير، وأعود إلى كتاب ل. جولدمان (الإله الخفي) لنتمثل حقيقة المنهج الذي يدعو إليه. فقد ذهب إلى أن تفسير مسرحيات راسين لا يمكن تبينه من سيرة بعض المسرحيات، بل من خلال علاقات راسين مع رجال المسرح والحكم، وعلاقته بالجماعة «الجانسينستية»، ومن خلال كثير من الأحداث التي قد تكون مجهولة. هذه العناصر كلها هي المشكلة للرؤية المأساوية (Vision tragique) لمسرحيات راسين. إن الرؤية المأساوية كانت معطى مشكلا من الوضعيات التي يعد راسين أحد عناصرها، وبالتالي فإن صياغة مسرحياته المشكلة من هذه الرؤية، كانت تحت تأثير أيديولوجيات الزمرة الجانسينستية (Janséniste) لبور رويال (Port Royal)، وسان سيران (Saint-Gyran)، والتي كانت إجابة وظيفية ودالة «لنبالة الثوب» (Noblesse de Robe) في وضعية تاريخية محددة... إن هذه العلاقة بالزمرة وأيديولوجياتها هي التي أدت براسين إلى إبداع عمل مبنين برؤية مأساوية... وبهذا يستحيل تفسير «التكوين» (Genèse) لهذا العمل بالاعتماد على سيرته الذاتية»[53].

يقودنا هذا التحليل إلى مناقشة قضية أخرى، وهي شديدة الصلة بالقضية السابقة، والتي نوجزها في السؤال التالي: لماذا تصرالبنيوية التكوينية على ربط العمل بالزمرة الاجتماعية؟ إن الإجابة عن السؤال ميسورة وممتنعة في آن واحد، ميسورة لأن المبدأ الافتراضي الذي تنطلق منه البنيوية التكوينية هو أن العمل الأدبي تعبير عن وجهة نظر أو رؤية للعالم، وأن هذه ليست فردية - وإن بدت كذلك - وأنه (أي العمل) تعبير عن رؤية جماعية، من هذه الفرضية نقترح عناصر الإجابة.

تذهب المقاربة السوسيولوجية إلى تقليص دور المبدع، ذلك أننا نرى أن الجماعة هي الفاعل الحقيقي للإبداع، ومن هذا المنظور نتمثل حقيقة ربط الإبداع بالمجموعة أو الزمرة الاجتماعية التي ينتمي إليها، فإليها وحدها نجد تفسير الإبداع. فـ «لا يمكن لأي دراسة سيكولوجية أن تقدم بيانا عن كتابات راسين - مجموع مسرحياته ومآسيه بالذات - وأن تفسر لماذا لم يكن بوسعه، بأي حال من الأحوال، أن يكتب مسرحيات كورناي أو مسرحيات موليير. لكن الدراسة السوسيولوجية تتوصل بسهولة أكبر... إلى استخلاص الروابط الضرورية بإلحاقها بوحدات جماعية يمكن إلقاء الضوء على تركيبها بسهولة أكبر»[54].

إن التحليل السوسيولوجي للأدب لا يلغي دور الفرد في العملية الإبداعية، ولاينكر وظيفته في الإبداع، غير أنه يرى أن البنية النفسية أعقد من التحليل «حتى باعتمادنا على المعرفة الحدسية أو التجريبية لشخص نرتبط به بروابط صداقة وثيقة بهذا القدر أو ذلك»[55]. وهناك مسألة منهجية تعترض الباحث إذا تبنى الدراسة السيكولوجية - في ضوء المقاربة التكوينية - وهي كيف يمكن له أن يجمع بين دراسة ما هو جمالي فضلا عن المضمون،

من خلال الاعتماد على السيرة الذاتية، اللهم إلا إذا تبنت الدراسة مدرسة سيكولوجية من نوع بنيوي تكويني، وهذا ما قبل به ل. جولدمان «فإذا كان من المستحيل دمج المضمون والشكل في البنية البيوغرافية، وبإيجاز البنية محض الأدبية أوالفنية للمبدعات الثقافية الكبرى، فإن مدرسة سيكولوجية من نمط بنيوي تكويني، كالتحليل النفسي، تنجح إلى حد ما في أن تستخلص، إلى جانب هذا الجوهر الثقافي الخصوصي، بنية ودلالة فردية لهذه المبدعات التي نظن أن بوسعها دمجها في الصيرورة البيوجرافية»(56).

تكشف الأبحاث والدراسات التي أنجزت في حقل سوسيولوجيا الأدب، أن ثمة مشكلات تطفو على سطح هذا الحقل المعرفي، خصوصا حينما يتم التماثل بين الأعمال الثقافية والزمر الاجتماعية، وخصوصا مشكلتين تفرضان نفسيهما بإلحاح: الأولى تتصل بإشكالية تحديد نظام وطبيعة العلاقة التي تقوم بين الزمر والأعمال الأدبية. والثانية تتمثل في الإجابة عن السؤال التالي: ما الأعمال والزمر التي تتحقق بينها علاقات من هذا النوع؟

درس ل. جولدمان هذه المسألة «ورأى أن البنيوية التكوينية تشكل نقطة تحول مهمة بالنسبة إلى سوسيولوجيا الأدب، إن هذا الإجراء يمكن أن يحقق في بعض الأحيان نتائج سلبية كبيرة:

أ - في حالة توجيه الدراسة السوسيولوجية أساسا نحو البحث عن تراسلات المضمون، فإن هذا الإجراء يجعل وحدة العمل الأدبي ينفلت منها الطابع الخصوصي الأدبي.

ب - يتمثل المشكل الثاني في إعادة إنتاج الوعي (الجمعي) في العمل الإبداعي، وهو بصفة عامة أكثر تكرارا بشكل عام، لاسيما إذا كان الكاتب يملك قدرا أقل من القوة الخلاقة، ويكفي أن يصف أو يقص تجربته الشخصية من دون نقلها إلى مستوى التخيل» (57). إن هذا الاحتراز يدل دلالة صارمة على حرص الباحث على وحدة العمل الإبداعي التي تعني أنه لا بد من دراسته من جانب خصوصيته الأدبية، فضلا عن دراسة مضمونه التي تعني البحث عن تفسير لهذا المضمون. ولعل ل. جولدمان حين أشار إلى هذه المسألة إنما أراد التأكيد على حقيقة مهمة تتصل بالتسامح إزاء تطبيق هذا المنهج، فكثير من الدراسات والأبحاث ادعت لنفسها الصرامة المنهجية فيما يتعلق بالتطبيق الصارم لمبادئ البنيوية التكوينية، غير أنها لم تخرج في تحاليلها عن قواعد سوسيولوجيا المضامين، أي أنها لم تميز ما هو سوسيولوجي تكويني عما هو سوسيولوجي مضموني انعكاسي.

وفي هذا السياق، أثار ل. جولدمان قضية أخرى يصفها بالمهمة في البحث السوسيولوجي الأدبي من نوع بنيوي تكويني، وهي تتعلق بتحديد الموضوع. فالبنى تصعب دراستها إلا إذا حددت، فالأعمال الأدبية تنبغي دراستها من نسق كتابتها. ويبقى هذا التحديد مجرد فرضية ووجهة نظر قابلة للمناقشة والإثراء، المهم في هذا الإجراء التحديدي أن يجد الباحث علاقات

تربط بين مستوى الفهم ومستوى التفسير. والأمثل في هذه الخطوة هو الانطلاق «من فرضية إمكاننا توحيد عدد من الوقائع في وحدة بنيوية، ونحاول أن نقيم بين هذه الوقائع أكبر قدر من العلاقات الفهمية والتفسيرية، محاولين أن نضم وقائع تبدو غريبة على البنية التي نحن بصدد استخلاصها، وبذلك نصل إلى استبعاد الوقائع التي انطلقنا منها، وإلى تعديل الفرضية الأصلية، ونكرر هذه العملية بمقاربات متعاقبة حتى اللحظة التي نصل فيها (...) إلى فرضية بنائية قادرة على تبيان مجموع متماسك تماما من الوقائع» (58).

أضحت البنيوية التكوينية المنهج الأكثر صرامة انطلاقا لما حمل إليها لوكاتش وبياجيه من مفاهيم ومصطلحات ساعدت على تهيئة الأرضية السليمة لهذا المنهج، ومن ذلك هيمنة مقولة «الكلية» التي تشكل جوهر المنهج. إن البنيوية التكوينية ليست من ابتكار جولدمان بل هي ثمرة لقراءاته الفلسفية للفكر الكانطي، الذي أخذ عنه تصوره للرؤية المأساوية. هذه الرؤية التي ارتكزت على فهم «البنية» الشكل قبل البحث عن التفسير.

ثالثا - المقولات الأساسية للبنيوية التكوينية

لا شك في أن المبادئ التي أومأنا إليها منذ حين في الجزئية السابقة تعد فرشا أساسيا للجزئية الثالثة التي نتناول فيها المفاهيم والمقولات المؤطرة للمنهج البنيوي التكويني كما بلورها لوسيان جولدمان، وهي تسمح بإضاءة البنيات الدالة وتحديد مستويات إنتاج المعنى والرؤية، وبالتالي تحول النقد الجدلي إلى صيغة المنهج البنيوي التكويني. ومن الضروري تفعيل هذه المقولات تحليليا من خلال بعض النماذج التطبيقية:

1 - الفهم والتفسير (Compréhention et explication)

إذا تأملنا مصطلح «البنيوية التكوينية» فإننا نجده يتضمن الضوابط المنهجية للمقاربة نفسها. ذلك أن مفهوم «البنية» (Structure) يقتضي «الفهم»، أي تناول البنية السطحية للنص بتحليل واستقصاء داخلها قصد الوصول إلى الأنساق. أما مفهوم «التكوينية» (Génétique) فهو مرتبط بالتفسير والشرح، أي البحث عن المكونات الفاعلة للبنية العميقة الدالة، فـ «التكوينية» تركز على الكيفية التي تتولد بها الأبنية العقلية على المستوى التاريخي، أي يركز على العلاقة بين رؤية العالم والأوضاع التاريخية التي تولدها (59)، وبالتالي فإن البنيوية التكوينية بوصفها منهجا نقديا تقتضي «الفهم» و«التفسير»، ومن هنا كان التداخل والتكامل بين المصطلحين.

إن مدلول مصطلح «الفهم» (Compréhention) من منظور هذا المنهج يعني دراسة العلاقات المكونة للبنية الدالة، وهذا يعني «التقيد الكامل بالنص دون الخروج عليه أو تجاوزه» (60). فالفهم كما يراه جاك لينهارت يهدف إلى استخلاص «بنية دالة» (Structure significative) لأثر ما (أو لمجموعة من الآثار الأدبية) (61)، وهو مرتبط بالنص، وينبغي ألا يغيب عن ذهن المحلل أن

الفهم دائما محايث للنص، عكس التفسير الذي يشمل الجوانب الخارجية (التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسيكولوجية)[62]، ومن مقتضيات «الفهم»، من منظور البنيوية التكوينية، أن يركز التحليل على البنى الداخلية للنص الإبداعي، فهو مرحلة سابقة على التفسير الذي يتوجه خارج النص.

أما مفهوم «التفسير» (Explication) فهو ينهض على «إدخال بنية دلالية في بني أوسع تكون فيها الأولى جزءا من مقوماتها. أي أن الشرح يقتضي إنارة النص بعناصر خارجية عليه بغية الوصول إلى إدراك مقوماته»[63]. من هنا، اتصف التفسير بالشمولية والكلية»، و يمكننا القول إن الشرح (التفسير) يمت إلى بنية «شاملة»، بينما يتعلق «الفهم» ببنية «مشمولة»، لهذا فإن جولدمان لا يرى فرقا بين الفهم والتفسير، «فإذا أردت أن تشرح خاطرة لباسكال وجب علي أن أعود إلى جميع الخطرات، وإن درست جميع الخطرات، فهمتها. ولكن يجب شرح أصولها، عندئذ ينبغي علي أن أعود إلى الجانسينية، وأستطيع فهم الجانسينية إن عدت إلى طبقة نبلاء الرداء، وهكذا دواليك»[64]. فالتفسير يقتضي البحث عن الذات الفردية أو الجماعية التي كانت وراء تمظهر البنية الدالة، من دون التركيز على النوايا الفردية للمبدع التي قد لا تتماثل مع البنية الإبداعية.

إن الربط بين مستوى الفهم ومستوى التفسير أضحى ضرورة تقيم عليها البنيوية التكوينية صرحها المنهجي، فالعلاقات الفهمية والتفسيرية لاتتحقق إلا من خلال المنظور الشامل للبنية. فالوقائع الأساسية التي انطلق منها الفهم والشرح، قد لاتفي إذا لم نضف إليها وقائع أخرى، وأعني بذلك أن تدمج البنية الدالة السطحية في بنية أخرى هي أهم وأشمل، ففيها نعثر على الإجابات والتفاسير الممكنة للبنية الأولى. هذا هو المنظور التكويني الذي ترغب سوسيولوجيا الأدب تحقيقه. وبخصوص الجنس الشعري الذي يستعصي على الدرس والبحث في ضوء هذا المنهج، تردد ل. جولدمان مرارا لتجريب البحث على الشعر، لأنه كان يرى في ذلك خطورة ومغامرة بالمنهج. وقد أكد ذلك أحد النقاد المتخصيصن في الفكر الجولدماني حين قال «حاول غولدمان انطلاقا من دراسة بعض الأشعار للقديس جون بارس... فرأى أن مد المنهجية التكوينية، ينبئ عن الفشل والخيبة...»[65].

جاءت البنيوية التكوينية لتعيد الاعتبار إلى العمل الأدبي من دون أن تفصله عن التاريخ والجدلية، ولا تلغي الفني لحساب الأيديولوجي، ويبقى هدفها هو البحث عن المسار الذي عبر فيه الواقع عن نفسه بواسطة الحساسية الفردية. وهي تتأسس على فرضية بسيطة مؤداها أن كل سلوك إنساني هو جواب عن وضعية مطروحة، شريطة ألا تكون فرضية مطلقة، وأن الأفعال الإنسانية هي إجابات لموضوع فردي أو جماعي. وهي تبحث عما هو جوهري في الإنسان، وهذا ما جعلها تقيم تمييزا بينها وبين سوسيولوجيا المضامين. وحاولت تحقيق

الوحدة بين الشكل والمضمون، أي تحقيق الوحدة بين «الفهم والتفسير»، فالأول يعنى بالتثمين المحايث لصياغة العمل الإبداعي ليعبر إلى رؤية العالم، قبل الانتقال إلى الثاني الذي يعد المقابل الموضوعي للذاتي، لأن رؤية المبدع للعالم لا يمكن أن تتصور إلا بعد قراءة كلية لعمل إبداعي أو عدة أعمال للمبدع.

وإذا كان الفهم ينطلق من البنية السطحية للعمل الإبداعي، فإن تفسيرها يكون خارج إطارها، وبهذا تتحقق صفة التكوين للنص الأدبي، الذي تصر عليه البنيوية التكوينية، بربط العمل الإبداعي بالزمرة الاجتماعية، فعندها يتحقق التفسير. فالحرص على وحدة العمل الأدبي تقتضي دراسته من جانب خصوصيته فضلا على البحث عن تفسير لمضمونه. ولتجسيد المفهومين السابقين رأيت من الضروري تفعيلهما من خلال تتبعهما في الممارسات النقدية العربية، وعلى هذا الأساس أقتصر على مثال واحد وهو القراءة الموسومة (الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي) لحميد لحمداني. فكيف قارب الناقد المغربي الرواية المغربية من خلال هذين المستويين؟

إن الإجابة عن هذه السؤال تقودنا إلى إعادة رسم المسار المنهجي الذي انتهجه الباحث في مقاربته للرواية المغربية. انطلق الباحث من مستويين هما: مستوى «الفهم» ومستوى «التفسير». بدأ البحث عن الرؤية بمرحلة «الفهم»، أي بمحايثة الرواية المستهدفة (دفنا الماضي) لعبدالكريم غلاب، والتقيد بنصها دون تجاوزه. قام الباحث بتحليل البنية السطحية فوقف عند البنى الفنية الحاملة للرؤية (البنية الدالة)، ثم أعقبها بعد ذلك بمرحلة التفسير فأدمج البنية الدالة في بنية أوسع معتمدا على آلية التماثل التي مكنته من «تفسير طبيعة الرؤية الاجتماعية» [66]، ثم جاءت المرحلة الثالثة في منهج حميد لحمداني، وهي «البحث عن الشريحة الاجتماعية التي تقابلها (أي الرؤية)» [67]، وعن دورها في حركة الصراع الاجتماعي العام.

تندرج الرواية السابقة ضمن الروايات التي تجسد «موقف المصالحة مع الواقع»، فهي من الروايات التي تقف موقفا سلبيا من الواقع الاجتماعي، لأن الكاتب - غالبا - يقبل بالواقع كما هو، أي يقبله بكل سلبياته وتناقضاته، من دون أن يحاول إصلاحه.

ركز الباحث في مرحلة الفهم على تحليل العناصر الأساسية للبنية السطحية لرواية «دفنا الماضي»، من أحداث وأوصاف ولوحات تصويرية وزمن وشخصيات، فضلا عن رصد مضمون الرواية الذي يجسد حالة من حالات الصراع بين الجيل القديم والجيل الجديد، وكان الانتصار في الأخير للجيل الجديد، أي الانتصار «على التقاليد البالية وعلى الاستعمار معا» [68].

يقوم منهج الباحث في مقاربته للبنية الدالة على إقامة «موازنة» بين شخصيات الرواية بغرض استخلاص المواقف المتشابهة للوصول إلى تحديد الزمر التي يتضمنها عالم الرواية.

وقد مكنته هذه الخطوة الإجرائية من اعتبار «عبدالغني... مجرد امتداد للحاج محمد التهامي (وهو والده)، لذلك يمكن جمعهما معا في جانب واحد»[69]. وكذلك محمود وهو أحد أبناء الحاج محمد التهامي، فهو امتداد لزمرة أبيه، «لذلك فهو متواطئ مع المستعمر بشكل مباشر. ومن هذا التحليل يصل الباحث إلى تكوين زمرتين في التركيب الثنائي للشخصيات. زمرة الاستعمار وأتباعه، والزمرة المناهضة للاستعمار المنتمية إلى الوطنيين».

زمرة الاستعمار وأتباعه	زمرة المناهضين للاستعمار
1 - الاستعمار	1 - عبدالرحمن
2 - محمود	2 - عبدالعزيز
3 - الحاج محمد التهامي	
4 - عبدالغني	

من هاتين الزمرتين تبرز ثنائية التعارض بين فئتين متصارعتين، فئة تريد تحقيق وجودها وأهدافها ومصالحها بمساندة الاستعمار وتدعيم سياسته، غير مبالية بمصلحة الوطن، وفئة ترى في مناهضة الاستعمار ومحاربته تأسيسا لوجودها وكرامتها، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا وعيها الممكن الذي نهض على أساس وعي قائم، قائم على الظلم والاضطهاد والعبودية والاستغلال، لذا كان الوعي الممكن استشرافا للمستقبل المأمول، أي الاستقلال.

يموت الحاج محمد التهامي، ثم يموت ابنه في حادث سير. إن هذا الموت له دلالة في الرواية، كما أبان عن ذلك الباحث، «إن موت هاتين الشخصيتين... يرمز إلى الجيل الماضي، وعندما يموت يؤكد انتهاء الدور التاريخي لهذا الجيل، وموته بالإضافة إلى ذلك إرهاص بخروج الاستعمار واستقلال البلاد»[70]. إذن، فالموت في رواية «دفنا الماضي» له دلالة سياسية (خروج الاستعمار)، ودلالة اجتماعية (انهيار الجيل القديم). أما بقاء شخصيات الزمرة الثانية، فإنه يرمز إلى الانتصار، وهي شخصيات إيجابية مثل شخصية عبدالرحمن، كما أن مدلول «الموت» عند هذه الزمرة له دلالة إيجابية يختلف عن مدلول الموت عند الزمرة الأولى.

تجسد الثنائية التي وقف عندها الباحث صراع جيلين، تمثل الأولى الجيل الماضي في شخصيات الحاج محمد التهامي وعبدالغني ومحمود، والثانية تمثل الجيل الحاضر في عبدالرحمن وعبدالعزيز. من هنا، كان الصراع بين الزمرتين يتمظهر، صراع جيلين: جيل يريد أن يبقى مشدودا إلى الماضي بكل ما فيه، وجيل يريد أن يتخلص من هذا الماضي، لأنه مصدر التخلف والاستغلال. ويستبعد الباحث حميد لحمداني أن يكون الصراع طبقيا لأن «أساسه بالطبع ليس ماديا أو مصلحيا... بل أساسه الاختلاف في العقلية»[71].

لتَمثل رؤية عبدالكريم غلاب في روايته «دفنا الماضي»، قام الباحث حميد لحمداني بتحليل الواقعين الاقتصادي والاجتماعي للشريحة، ليتعرف على الموقع الذي تشغله كل زمرة ضمن البنية الاقتصادية، «لأن الذي يحدد المواقف لدى الناس ليس هو العمر لكنه الوضع المادي والمؤثرات الفكرية»[72]، من هنا يلج الباحث مرحلة «التفسير». وبات واضحا من التحليل أن عوامل الصراع بين الزمرتين ليست مادية، بل صراعات داخلية خفية بين عقليتين متناقضتين، وقد أصرت الرواية - كما بيَّن الباحث - على نفي الصراع الطبقي (المادي)، فالمجتمع المغربي «لم يعرف هذا التمييز حيث إن فقراءه وأغنياءه في تلاؤم كبير من دون أن يشعر الفقير بأنه فقير، والغني بأنه غني» [73].

وعلى الرغم من أن الصراع الطبقي لم يحتل مكانة في الرواية (دفنا الماضي)، غير أن الفئة المستغلَّة استطاعت أن تعبر عن وعيها القائم من خلال بعض الشخصيات التي كانت على علم ودراية بالطرق التي أجبرت الفلاح المغربي على التخلي عن أرضه لفائدة الإقطاع نتيجة لتحالفات بينه وبين الاستعمار، وهذا ما عبر عنه قدور، أحد الخدم الذي سُلبت أرض أجداده، وحاول «استردادها من الحاج محمد التهامي»[74]. وقد وصل به «الوعي» إلى القول « ... لكني لن أستدين، وسأستردها، سأستردها حتى لا أبقى عبدا أباع في سوق النخاسة»[75].

إن هذا الوعي الذي عبر عنه قدور لم يدم طويلا، إذ سرعان ما يزول، بل ينساه. إن اختفاء هذا الوعي بهذه الصورة يؤكد خفوت الصراع الاجتماعي، وكأن قدور قد رضي بواقعه وقدره، فلا داعي، بالنسبة إليه، إلى الثورة والتوتر، فالرضا بالواقع تصالح معه، وكأني بالمبدع يقول: إن الوعي لا يبلغ مداه إذا صدر عن شخصية جاهلة، لذا بقي الوعي الواقع منحصرا في فهم الواقع والرضا به من دون أن تصحبه رؤية استشرافية، «ومن هذه الناحية فالرواية تعبر عن التناقض الرئيسي فقط لتلك الفترة، وهذا ما يؤكد انعدام البعد في الرواية أن مستقبل المجتمع البعيد لم يكن يتجدد فقط بالتحرر، أو عدم التحرر من المستعمر، لكنه كان مرهونا أيضا بطبيعة الصراعات الداخلية في المجتمع المغربي» [76].

كشف الباحث من خلال «العلاقة» التي استخلصها من تفكيك العناصر الحاملة لرؤية المبدع للعالم، أن النشاط الفكري أكثر قيمة وأهمية من النشاط النضالي، «لذلك فالنضال بالكلمة أكثر من النضال بالسلاح»[77]، ولتأكيد هذه الرؤية، ماثلها الباحث مع ما كتبه عبدالكريم غلاب في كتابه «تاريخ الحركة الوطنية» [78]. إن تفسير هذه الرؤية يدل على أنه لا قيمة للممارسة إذا لم يصاحبها تفكير أو تصور، وأن الكفاح من دون نظر لن يحقق أهدافه.

تتماثل رؤية عبدالكريم غلاب، أيضا، مع ما روجه المفكرون والسياسيون في المغرب، من أمثال عبدالرزاق الداوي وعلال الفاسي وغيرهما، ممن أكدوا على أن «التمايز بين الطبقات أو الشرائح الاجتماعية لا يقوم على المبدأ المادي، بل يقوم على المبدأ الفكري»[79]، وحاول

الباحث حميد لحمداني، كما بين في المقدمة المنهجية، البحث عن الشريحة التي تقابل أيديولوجية المبدع، وعن دورها في حركة الصراع، إنها الطبقة البورجوازية التي أرادت أن تحافظ على موقعها التاريخي وعلى مكانتها بوصفها قائدة للنضال، بعد أن فقدت دورها النضالي، لذلك «لم يعد أمامها إلا أن تبحث لنفسها عن سند رئيسي للحفاظ على البقاء في النضال الماضي» (80).

وعلى الرغم من أهمية هذه القراءة ووعي صاحبها بالمنهج البنيوي التكويني، بوصفها مقاربة تتصف بالشمولية، انطلاقا من مستوى «الفهم» وصولا إلى مستوى «التفسير»، فإن الباحث، لم يستطع، على مستوى الإجراء والممارسة أن ينجز كثيرا مما هو مفترض أن ينجزه. فقد نظر إلى البنية الدالة نظرة لا تخلو من التقزيم، سواء على مستوى النصوص أو العناصر المشكلة لها، فقد حرص في كل باب (من أبواب الدراسة) على تناول النصوص الروائية على أنها نصوص مستقلة بعضها عن بعض، على الرغم من اشتراكها في رؤية واحدة، وهي رؤية التصالح مع الواقع.

إن تحليل البنية الدالة وتفكيك عناصرها اتخذ نمطا موحدا في كل الروايات التي اقترحها الباحث للدراسة، فمقاربته البنية السطحية لرواية «دفنا الماضي» لا تخرج على تحليل أهم شخصياتها، وتشكيلها في ثنائية، ثم البحث عن العلاقة التنافرية بين شخصيات الرواية، عن طريق التفكيك والتركيب للوصول إلى البنية العميقة (الرؤية). ومما هو مؤكد أن مرحلة الفهم لم تحظ بقراءة وافية للعناصر الثلاثة الأساسية (الشخصيات - الزمن - المكان) في العمل الروائي الذي كان موضع قراءة وتحليل بوصفها عناصر متداخلة ومتفاعلة فيما بينها، فلا يمكن فصل عنصر الشخصية عن عنصري المكان والزمن، فمن المفترض أن تكون الدراسة لهذه العناصر متوازية ومتكافئة، باعتبار أن الرؤية حاضرة في العناصر الثابتة المكونة للبناء السردي. وكانت النتيجة أن ظهور الرؤية كان باهتا في هذه المكونات، ومن هنا عرفت الدراسة اختلالا منهجيا، لأنها لم تقم توازنا بين مرحلتين أساسيتين في المنهج التكويني حيث تفضي الواحدة منهما إلى الأخرى (الفهم/ التفسير).

ومن هذا المنطلق، كانت مرحلة «التفسير» أقرب إلى القراءة الأيديولوجية، منها إلى القراءة التكوينية، حيث غابت خطوة إجرائية تعد مهمة في المنهج، وهي «التماثل» أو «التناظر» البنائي الذي يحقق بعد التكوين، كما أن القارئ ليس في إمكانه أن يميز بمنتهى الدقة بين مرحلتي «الفهم» و«التفسير». ومن هنا، كان حميد لحمداني، في هذه الدراسة، ناقدا اجتماعيا أكثر منه بنيويا تكوينيا، لأنه لم يجمع بين الفهم والتفسير، أي بين مكونات البنية السطحية، باعتبارها الحاملة لرؤية خفية متوارية خلف البنية، وبين الدراسة الاجتماعية باعتبارها الأداة المفسرة للمنشأ التكويني للبنية السطحية. وقد لاحظ الباحث محمد خرماش هذه الخلخلة

بين «الفهم والتفسير» عند حميد لحمداني، واعتبرها عودة مارقة إلى المنهج الجدلي، وفي هذا الصدد يقول: «وهنا نلمس فهم البعد التكويني عنده، وعودته بالمنظور الاجتماعي للأدب إلى جدلية البنية الفوقية والبنية التحتية، وإلى مفهوم الانعكاس كذلك» (81).

2 - البنية الدالة (structure significative)

أعالج في هذه الجزئية مقولة «البنية الدالة» (structure significative) بوصفها مقولة أساسية للمنهج البنيوي التكويني و«باعتبار أن مفهوم «البنية الدالة» يشكل حجر الزاوية في أي قراءة تكوينية. فهي - كما يراها بياجيه - تكتسب دلالتها في أثناء أدائها وظيفتها، في حين أنها تقوم بوظيفتها من أجل أن تكون بنية دالة»، لذلك حاولت مقاربة «البنية الدالة» لأتمكن من مقاربة المفهوم والمصطلح، والمستويات وعلاقتها بالتشكيل والأداة. وقد انطلقت من مقاربة مفهوم «البنية الدالة» في الخطاب النقدي الغربي من إنجازات أعلام المنهج البنيوي التكويني، محاولا ربط المفهوم بالمقولات الأساسية للمنهج مثل «الشمولية» و«الانسجام»، باعتبار أن البنية لا تكون دالة إلا إذا كانت شاملة، منسجمة ومتناسقة مما يشكل جمالها، ومن هنا ارتبطت البنية بالفهم.

يؤكد البنيويون التكوينيون، ومنهم إيون بسكادي (Ion Pascadi)، أن ل. جولدمان هو الذي أدخل مفهوم «البنية الدلالية» (Structure significative)، ومن مقتضياتها الوحدة والانسجام بين العناصر. و«يفترض مفهوم البنية الدلالية، الذي أدخله جولدمان، ليس فقط وحدة الأجزاء ضمن كلية والعلاقة الداخلية بين العناصر، بل يفترض في الوقت نفسه الانتقال من رؤية سكونية إلى رؤية دينامية» (82).

يندرج مفهوم «البنية الدلالية» أو«البنية العميقة الدالة» ضمن منظومة المفاهيم والمعايير المنهجية التي تتضمنها البنيوية التكوينية، غير أن المفهوم ليس من ابتكار جولدمان بل سبق أن استعمله لوكاتش بصيغة أخرى، لذا نجد الباحثين يؤكدون التقاء جولدمان مع لوكاتش في توظيف عدد من المفاهيم والمقولات منها: «البنية الدلالية» و«الوعي الممكن» و«التشيؤ» و«النظرة الشمولية» (83).

والواقع فإن جولدمان استوحى مفهومه (البنية الدلالية) من دراسته لكتب لوكاتش الثلاثة (الروح والأشكال 1911، ونظرية الرواية 1920، والتاريخ والوعي الطبقي 1923)، وقد برهن جولدمان على «وجود منهج متناسق بين الكتب الثلاثة... وأن كل كتاب يتوسع في تحليل أقنوم من الأقانيم، أعني بها «الشكل» و«البنية» و«النظرة الشمولية»، ويستنتج جولدمان أن هذه التسميات الثلاث يمكن دمجها في تسمية واحدة، يطلق عليها جولدمان عبارة «البنية الدلالية» (84).

وقبل شروع ل. جولدمان في دراسة «البنية الدلالية»، قام بتحديد مفهومها في كتابه «أبحاث جدلية». إن مقولة «البنى الدلالية» تدل معا على الواقع والقاعدة، لأنها تحدد في آن المحرك

الحقيقي (الواقع) والهدف الذي تصبو إليه هذه الشمولية، التي هي المجتمع الإنساني، هذه الشمولية التي يشترك فيها مع العمل الذي يجب دراسته والباحث يقوم بهذه الدراسة» [85].

يؤكد هذا النص أن «الشمولية» (Totalité) عامل مشترك بين العمل المدروس، والباحث، فلا تتحقق في الأول الغاية المنهجية إلا إذا توافر شرط «الشمولية». معنى ذلك أن البنية لا تكون «دالة» إلا إذا كانت شاملة. فالدلالة هي رديف الشمولية من المنظور «الجولدماني»، ولا يتحقق هذا الأمر إلا إذا وُجد الباحث الذي باستطاعته أن يقبض على هذه الشمولية، «لفهم العمل الذي يريد الباحث دراسته، يجب في المقام الأول اكتشاف البنية التي تأخذ بعين الاعتبار شمولية النص»[86]، ويؤكد الباحث إبراهيم خليل «أن الانسجام والتجانس اللذين تتميز بهما فكرة البنية الدالة لدى جولدمان جاءا من اعتماده على إدراك العلاقات المتشابكة بين أنواع مختلفة من البنى: التكوينية لدى بياجيه والمادية الجدلية لدى مارس من أجل أن يتوصل إلى فهم أعمق للحقائق السيكولوجية والاجتماعية للسلوك الإنساني»[87].

أما يون بسكادي فقد اعتبر «البنية الدالة» (La structure significative) معبرا للبحث عن الوقائع، لأنها استحالت إلى أداة بحث توجه الباحث إلى تعميق فهمه لتمثل العلاقات الأساسية في النص التي ينبغي أن تأخذ صفة الشمول. فلا يفهم الجزء إلا في إطار فهم الكل، لذلك فإن «البنية الدالة» تبقى هي المرجع النواة التي تخرج منها كل الخيوط «تهدف دراستها إلى اكتشاف الوحدة الداخلية للنص وتشكل العلاقات الأساسية داخل النص (...) بحيث يستحيل علينا أن نفهم زاوية من زواياه دون إحالتها إلى مجمل العلاقات... «فهو» الذي يجمع كل الإجابات الاجتماعية والتاريخية التي تشكل رؤية معينة للعالم تبرز في تضاعيف النص» [88].

ومن المسائل المتصلة بـ «البنية العميقة الدالة»، فإن دراستها تبقى مرتبطة بالإطار الدلالي العام. ففهم «البنية» لا يرتبط بفهم اللغة عند جولدمان، إنما يرتبط بفهم الكلام، لأن اللغة غير معبرة، أي أنها تبقى دوما حيادية بخلاف الكلام فهو ذو طابع معبر يطبع بالطابع الاجتماعي. وفي هذا يقول جولدمان «إن اللغة ذات طابع غير معبر (غير دال) بينما الكلام ذو طابع معبر... فاللغة لا تستطيع أن تكون متشائمة أو متفائلة، لأنها يجب أن تتمكن من التعبير عن الفرح واليأس، وبالعكس فإن كل كلام يطبع بطابع المجتمع أصبح بالضرورة معبرا في مجمله، إنه يدل على شيء»[89].

وهكذا فإن كل شيء في المنهج «الجولدماني» ارتبط بما هو جماعي، لأنه المنبع أو النواة التي يكشف عن كل الخيوط، ومنه يتم التشكيل والصياغة. فالكلام من إنتاج فرد لكن لا دلالة لما يقول إلا بالرجوع إلى الجماعة التي ينتمي إليها. والإبداع من إنتاج الفرد أيضا، لكنه يعبر عن رؤية الجماعة ولا سبيل إلى هذه الرؤية إلا بالرجوع إلى «اللوجوس التكويني»، وهو البنية العميقة الدالة، وبالتالي «لا نستطيع أن نفهم البنية الدلالية بشكل معمق إلا إذا ربطناها ببنى

أوسع كالبنى الذهنية ورؤى الطبقات الاجتماعية للعالم والبنية الاقتصادية التي تفرزها حقبة تاريخية معينة» [90]. يتضمن هذا القول بعدا منهجيا مهما، إذ نستوحي منه الكيفية التي يتم بها تفسير «البنية العميقة الدالة»، فهي تبقى في إطار «السكونية» - وهذا ما يخشاه جولدمان - إذا لم تربط ببنى ذهنية أخرى توجد خارج العمل الإبداعي. وبهذا الإجراء تتحقق صفة الدينامية والتكوينية للبنية، وفي الوقت نفسه تتخلص من مقولة التأثير والتأثر التي انتشرت على يدي ممثلي الأدب المقارن.

ويبقى النقاش مبتورا عن البنية العميقة الدالة أو البنية الدلالية إذا لم يربط بمبدأ «التناسق» (Cohérence) والإنسجام. وأشار جولدمان في أبحاثه إلى هذا المفهوم (التناسق) الذي استوحاه من فلسفة هيجل «ففي «الكل» تكمن الحقيقة». فالكل لا يجسد الحقيقة إلا إذا كان متناسق الأجزاء، وبهذا يكون التناسق منشأ دلالة العمل الإبداعي.

إذن فإن «البنية الدلالية» للعمل الإبداعي هي ثمرة التناسق الكلي للأجزاء والعناصر. فالتناسق يشكل روح العمل الإبداعي لأنه ينبع من الجماعة. وأكد ل. جولدمان الفكرة التي رآها «تتموضع لا على مستوى الفرد المبدع، ولكن على مستوى الجماعة، التي هي الفاعل الحقيقي للإبداع» [91]. ولم ينفرد ل. جولدمان بهذا التأكيد، بل شاركه باحثون آخرون، فبينوا أن «استاطيقا» ل. جولدمان «ترتكز على «التناسق والانسجام» (Cohérence) في الدرجة الأولى، وقد استوحاها من فلسفة لوكاتش وبين ذلك جون ميشال بالمي: «إن استاطيقا جولدمان هي قبل كل شيء «استاطيقا» التناسق» [92]. ويضيف الباحث «أن العمل الفني أو الإبداعي يعد عملا مقبولا «استاطيقيا» حين يعبر دوما عن «دلالة متناسقة» (Signification Cohérente) في شكل مناسب (Forme adéquate)» [93].

فدلالة «التناسق» تتجسد من خلال «الانسجام» الذي يكون بين الفردي والاجتماعي [94]. التناسق الذي يعنيه ل. جولدمان بالدرجة الأولى مرتبط أساسا بما هو قيمي، أي بما هو فني وشكلي يرتبط بمستوى «الفهم» Compréhension الذي لا يتحقق في غياب «التناسق» الذي يعد حجر الزاوية في أي بناء فني محكم. فالنص هو مصدر «التناسق» الذي يتحقق بداخله، فيقوم بدوره بإنتاج «بنية دالة شاملة» تقودنا إلى مرحلة أوسع وهي «التفسير» (L'explication). إن مشكلة «التناسق «تفترض» التناول الحرفي للنص، كل النص وليس غيره، وفيه يتم «البحث عن بنية دالة» (Structure significative globale)، أما «التفسير» (L'explication) فهو مشكلة البحث عن «الفاعل» (Sujet) الفردي الجماعي (...)، أي «البحث عن البنية الذهنية» (Structure mentale) التي تقوم بتفسير العمل...» [95]، أي عن المكون الباني أو البنية العميقة الدالة.

ويؤكد النقد البنيوي التكويني، أنه لا وظيفة للرؤية للعالم ما لم تشكل البنية الدلالية تشكيلا منسجما يمكنها من الظهور والبروز، وبناء على هذا فإن أهمية الرؤية تكمن في الشكل

المنسجم الذي يعطي انسجاما للحياة الاجتماعية حقيقة، أو افتراضا، فـ «وظيفة العمل الفني، داخل المجتمع، وهي إعطاء شكل لرؤية العالم، وهو يكون من الأهمية والصلاحية بقدر ما يكون شكله منسجما ...»[96].

بينت القراءة المحايثة للمقاربات النقدية العربية، أن النقاد والباحثين العرب الذين اشتغلوا في هذا الحقل المعرفي تباينت رؤاهم وتصوراتهم إزاء تعاملهم مع مفهوم «البنية العميقة الدالة» (Structure profonde significative)، وقبل أن نعرض لهذه المسألة، أرى من الضروري وفق ما تقتضيه الخطة المنهجية أن أحايث مفهوم «البنية العميقة الدالة» أو «البنية الدلالية» (Structure significative) في الدراسات النقدية العربية، فهو المنطلق الأساس الذي يمكننا من إيجاد تفسير لهذه الممارسة النقدية. فما مفهوم النقاد العرب للبنية العميقة الدالة؟ وهل كانوا على وعي بالمرتكزات النظرية الفكرية للبنية الدالة؟

تبين من الدراسات العربية التي قاربناها أن الباحثين العرب لم يتفقوا على استعمال مصطلح ومفهوم موحدين لـ «البنية الدالة»، فقد ظهر عندهم استعمال مصطلحات كثيرة، عكس ما هو معروف في الخطاب النقدي الغربي الذي استعمل مصطلحا واحدا: «البنية الدلالية» (La structure significative). فقد وظفت القراءات النقدية العربية المعاصرة مصطلح «البنية الداخلية» للدلالة على «البنية الدالة» و«البنية الخارجية» كرديف للبنية السطحية، وهذا ما نجده في أدبيات محمد بنيس الذي لم يستقر عند مصطلح محدد. «إن السعي نحو تبني منهج للقراءة، يستند إلى الوعي بالقوانين و«البنيات الداخلية» والخارجية لـ «المتن»، والكشف عن الرابط الجدلي بينهما من أجل الوصول إلى النواة»[97]. في السياق ذاته، استعمل م. بنيس مصطلح «البنيات الدالة» حين قال: «حاولت أن أرتبط بالقراءة التي تؤلف بين داخل المتن وخارجه، مستفيدا من البنيوية في الكشف عن قوانين «البنيات الدالة»... ومعتمدا على البنيوية التكوينية»[98]. ويتضح من هذه النصوص النقدية تداخل المفاهيم والمصطلحات عند الناقد الواحد، ما يفسر غياب الصرامة المنهجية، إذ أضحى من العسير التمييز بين «البنية الدالة والبنية الداخلية وداخل المتن...»، ما يؤكد تأثير المناهج النسقية وهيمنة مفاهيمها في فكر كثير من النقاد، حتى لو أنهم أعلنوا صراحة تبنيهم المنهج البنيوي التكويني.

أما الباحث حميد لحمداني فقد ألمح إلى مفهوم «البنية الدالة»(La structure significative) في سياق إشارته إلى المفاهيم والمقولات الأساسية المؤطرة لمنهج جولدمان[99]، وهي «الفهم، التفسير، البنية الدالة، والرؤية للعالم»، فلم يقف عند مصطلح دقيق، فقد استعمل «البنية الداخلية» والبنى المضمونية التي قصد بها «البنية الدالة»، «فإن الدراسة الداخلية... يمكن أن تشكل نسقا داخليا يسمح بفهم رؤى المبدعين وتصوراتهم للواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه»[100]، وقال: «يستهدف (بعد التحليل) الكشف عن «البنى الفنية» وما تعبر عنه من «بنى

مضمونية «عميقة»[101]، وبالتأكيد فإن فهم الرؤى هو سبيل موصل إلى «اللوجوس التكويني». وقد تكرر مصطلح «البنية الداخلية» في سياقات كثيرة في كتابات حميد لحمداني. ومهما يكن من أمر فإن غاية حميد لحمداني من تحليل البنية الداخلية أوالبنية الفنية - كما اصطلح على تسميتها - هي طريق تؤدي إلى اكتشاف البنية الدالة باعتبارها بنية عميقة، وهي غاية ل. جولدمان أيضا، التي تبناها الناقد «من وراء تحليل البنية الداخلية للعمل الروائي، فهي الوصول إلى تحديد البنية الدالة (Structure significative) التي يمكن اعتبارها بمنزلة عمق النص» [102].

إن أزمة النقد العربي المعاصر الحديث تبدأ من إشكالية المفهوم والمصطلح، فلم تستوعب المناهج النقدية على أنها منظومات من المفاهيم والمصطلحات لها مرجعيات وأصول فلسفية ونقدية كان من المفترض الوقوف عندها، حتى يتمكن الباحث من تمثلها وتطبيقها على أنها أدوات منتجة للمعرفة، وليست للتجريب.

وفي مقابل ذلك نجد استعمالات أخرى للمصطلح عند باحثين آخرين تنسجم مع روح المنهج البنيوي التكويني، ومن ذلك ما ورد في كتابات الباحث مختار حبار حين استعمل مصطلح «البنية الدلالية»، وهو استعمال نجده رائجا في أدبيات البنيويين التكوينيين. فقد رأى أنه لا بد من الانطلاق من المعلوم الذي يتمثل في البنية السطحية للبحث عن المجهول الذي هو البنية العميقة الدالة، فلا يمكن أن يستقيم أي تفسير ما لم يتم الكشف عن المكون الدلالي العميق الذي كان سببا في صياغة هذا الشكل أو ذاك. ولتوضيح هذه الفكرة نسوق قول الباحث: «ربما كان من الأجدى لنا وللقارئ... الإشارة المختزلة إلى بعض الأعمال النقدية التي انشغل أصحابها بقراءة بعض الأعمال الإبداعية قراءة استكشافية، تحاول أن تربط بين فضاء النص الأدبي، بوصفه قابلا أو تشكيلا، وبين دلالته العميقة أو نواته أو رؤيته، بوصفها فاعلا أو قائلا حقيقيا. ذلك لأن التفسير الصحيح أو القريب من الصحة، لأي شكل من الأشكال التعبيرية، لا يستقيم إلا باكتشاف المنابع التي صدرت عنها تلك الأشكال التعبيرية» [103].

وهكذا فإن الأمور تصبح واضحة لا يكتنفها أي غموض فيما يتعلق بمفهوم مختار حبار لـ «البنية الدلالية» الذي ألفناه ثابتا عنده، فمفهومه للبنية الدلالية يقوم على ثنائية «الماقبل والمابعد»، أي أن المكون الباني هو الذي يكون سببا في التشكيل التعبيري، وهذا ما يؤكده في الفقرة التالية: «إن ما قد يتبادر إلى الأذهان الآن، هو التساؤل عن العلة التي تشكلت بموجبها القصيدة الصوفية، ذات السلوك الصوفي العملي، في عمومها هذا التشكل النمطي الموحد الذي أتينا على وصفه. والجواب عن ذلك يرجع، من دون شك، إلى البنية الدلالية العميقة الموحدة أيضا، والتي يصدر عنها كل الصوفية في رؤاهم للعالم، وهي البنية التي تم استنتاجها من مجموع ما قرأناه من القصائد نفسها، ثم من سلوك الصوفية العملي والنظري» [104].

كشفت الفقرة السابقة عن تمثل الباحث مفهوم «البنية الدالة»، مفهوم يشير إلى الجدلية المرتبطة بين الرؤية والتشكيل، فلكل تشكيل منابع وأصول صدرت عنه، وهذه بالضرورة جماعية، «لأن التفسير الصحيح أو القريب من الصحة، لأي شكل من الأشكال التعبيرية، لا يستقيم إلا باستكشاف المنابع التي صدرت عنها تلك الأعمال التعبيرية»[105].

نؤكد مع مختار حبار، أن الأشكال التعبيرية لا بد لها من منابع لا تتمثل في البنية الجزئية، بل في هذا المجهول (الكل الجماعي)، ومن هنا جاءت البنية الدالة (الشاملة) في هذا المتن الموحد الذي اختاره الباحث، لأن التجربة الشعرية الصوفية، هي تعبير عن وعي جماعي، ومن هذا الباب كانت البنية الدالة الصوفية تمثل الجماعة (الشعراء الصوفيين)، وإن بدا الأمر أن لكل شاعر تجربته الخاصة، فإن فرضية جولدمان تقول: «بإمكاننا جمع عدد من الأفعال في وحدة بنائية، ونحاول تأسيس بين هذه الأفعال إلى حد ممكن علاقات الفهم والتفسير بإدخال أفعال أخرى تبدو غريبة عن البنية» [106].

إن النقاد العرب الذين تبنوا المنهج البنيوي التكويني صدروا عن روح المنهج الذي يختزل فلسفتي [الماقبل والمابعد]، غير أنهم اختلفوا في الإجراء ولما يتخلص كثير منهم من تأثير إنجازات البنيوية الشكلية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا نفترض أن طائفة كبيرة من هؤلاء قامت على نقل المصطلح أو ترجمته من دون أن تنتقي المصطلح الذي يتطابق مع المفهوم الأصيل، ومن هنا كان التباين في الإجراء.

3 - التماثل (Homologie)

إن عدم استقرار الباحثين العرب عند استعمال مصطلح واحد - يضبط بدقة المفهوم (البنيوية التكوينية) - ناتج عن غياب مساءلة الخلفية الخفية المكونة للإبداع، ما أدى إلى عدم التوظيف الدقيق للمصطلح الذي يعكس فكرة التكوين، ومن هنا كان الاختلال في التصور العام للمنهج ولجهازه المفاهيمي، ولأدواته الإجرائية الكفيلة المقاربة الموضوعية، الكاشفة عن المكون الباني للعمل الإبداعي أو الفكري. ورأيت أن «التماثل» (Homologie) و«الانعكاس» (reflet) (*) باعتبارهما

(*) نظرية الانعكاس (Théorie du reflet): استندت هذه النظرية في تفسير الأدب، نشأة وماهية ووظيفة، إلى الفلسفة الواقعية المادية، التي ترى أن الوجود الاجتماعي أسبق في الظهور من وجود الوعي، بل إن أشكال الوجود الاجتماعي هي التي تحدد أشكال الوعي. وحاولت هذه النظرية أن تفسر وتعلل الظاهرة الأدبية باعتبارها جزءا من الظاهرة الثقافية عامة. وتذهب الفلسفة الواقعية المادية إلى أن الواقع المادي (البناء التحتي) يولد وعيا محددا، هذا الوعي يضم الثقافة والفلسفة والقوانين والدساتير والفكر والفن (البناء الفوقي). وترى هذه الفلسفة أن أي تغير في البناء الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى تغير في شكل الوعي أو مجمل البناء الفوقي. غير أن العلاقة بين البنائين علاقة جدلية. وكل تغير في علاقات الإنتاج يستتبع بالضرورة تغيرا في الرؤية لمفهوم المجتمع والإنسان واللغة والأدب... وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تغير في الأشكال الأدبية من حيث الموضوعات والأساليب والأهداف، وهذا يعني أن الأدب انعكاس للواقع الاجتماعي.

مصطلحين تأثر مفهومهما بالتصور السابق لمفهوم التكوين الذي تم استقراؤه في القراءات. إن ما يميز البنيوية التكوينية عن النهج الاجتماعي هو استعمالها لمفهوم «التماثل» (Homologie) (*) بدل مفهوم «الانعكاس الآلي»، أي التماثل بين الإبداع الأدبي والواقع الاجتماعي والتاريخي الذي يؤسس صفة التكوين للمنهج، وإن كان التماثل في أصله لا يخرج عن مفهوم الانعكاس.

إن «التماثل» بوصفه مقولة أساسية من مقولات المنهج البنيوي التكويني ليس رديفا لمفهوم «الانعكاس الآلي»، ولايعنيه على الإطلاق، ذلك أن الصلة بين العمل الإبداعي والواقع قائمة على أساس قانون جدلي، وهذا هو جوهر المنهج فـ «لن نقبل التعامل مع العمل الأدبي على أنه «انعكاس» للعالم الاجتماعي، وسنوضح أن الصلة التي يقيمها العمل مع الواقع هي من قبيل القانون الجدلي، ومن قبيل جدلية تلعب فيها دورها الحرية الإبداعية» (107).

أكد ل. جولدمان هذا المبدأ في أبحاثه السوسيولوجية والنقدية، وبين أن العلاقة بين الأعمال الإبداعية والواقع الاجتماعي التاريخي تقوم على أساس «التماثل» (Homologie)، و«أن هذه الإبداعات يمكن أن تنال بسهولة أكثر - كدراسة بنيوية - من الحقيقة التاريخية التي تربط بينها، والتي تعد - أي الإبداعات - جزءا منها. وأعني أيضا، أن تظهير علاقة هذه الإبداعات الثقافية مع بعض الحقائق الاجتماعية والتاريخية يشكل، بمجرد تكونها، مؤشرات ثمينة تخص العناصر البنائية لهذه الحقائق» (108).

وقد أشاد جاك دوبوا بصرامة منهج جولدمان ودقته، حينما أشار إلى فكرة مركزية فحواها أن العمل الإبداعي «يتماثل «مع الفئات الاجتماعية، وأن مهمة عالم اجتماع الأدب تنهض أساسا للبحث عن طبيعة هذا «التماثل»، أي البحث عن الفئات الاجتماعية الحقيقية المبدعة، وسيمكن هذا البعد الباحث، لاحقا، من تحديد رؤية العالم للجماعة المبدعة، التي صاغها المبدع (الفرد) بالنيابة عنها، هذه هي الحقيقة التي يتأسس عليها منهج جولدمان، إنه أفضل استحقاق له كما يقول جاك دوبوا: «هو من دون شك أنه بلور منهجا دقيقا، وهو المنهج الذي تتصدره مقولات كبرى كمقولة «الكلية» (Totalité) ومقولة «البنية الدلالية»

(*) التماثل Homologie: إن مفهوم التماثل أو التناظر من المفاهيم اللغوية التي جاءت بها البنيوية التكوينية من أجل إلقاء الضوء على الصلة الحتمية بين العمل الأدبي والبنية الدالة الكبرى، وهو ليس من وضع جولدمان وحده، فقد سبق أن تحدث في ذلك لوكاتش وجان بياجيه، فتوسع الأول في شرح الجانب الفلسفي لهذا المفهوم، في حين أن الثاني توسع في شرح الجانب الأنثروبولوجي. وتمكن جولدمان من الإمساك بالطابع الجدلي للتناظر الذي ينشأ عن توافق الوعي الفردي مع الوعي الجمعي. وبهذه الطريقة فقط يمكن للتناظر أن يقيم الدليل على ظهور الواقعية في النص الأدبي، تلك الواقعية التي تستند إلى العلاقة الحميمة بين النص والقيم التاريخية التي لا يمكن أن تتجلى فيه إلا عن طريق التناظر، كما يستحيل تبنينها من غير هذه الطريقة في التحليل. وممن استخدم هذا المصطلح روسي لاندي (Rossi Landi) أحد السيميولوجيين، إذ استخدمه في وصف العلاقة بين الإنتاج اللغوي والإنتاج المادي، وهو مدين لجولدمان في استخدامه لهذا المفهوم. ويبقى المصطلح يثير مشكلة العلاقة بين الوعي الجمعي لطبقة أو أكثر من طبقات المجتمع مع البناء التخيلي للعمل الأدبي.

(Structure significative)، المأخوذتين من استاطيقا جورج لوكاتش (G. Lukacs) والفكرة الأساسية في البنيوية التكوينية تقتضي أن تكون الفئات الاجتماعية المبدعة الحقيقية للإبداع، وعالم اجتماع الأدب ينطلق إذن للبحث عن تماثل البنية بين أيديولوجية الفئة الاجتماعية، فكر العمل الأدبي، وسيستعمل جولدمان لهذه الغاية مفهوم «رؤية العالم» (La vision du monde) (109).

ولتبرير مشروعية «التماثل» (Homologie) يؤكد يون بسكادي (Ion Pascadi) فرضية أساسية تبنتها البنيوية التكوينية، وهي أن الأعمال الإبداعية من إنتاج المجموعات الاجتماعية وليس الأفراد، إن هذا المنظور لرؤية الإبداع حدا الناقد يون بسكادي على أن يخص مفهوم «التماثل» بالتدقيقات التالية:

1 - «ليست لبنيات الذهنية ظواهر فردية بل ظواهر اجتماعية، وهي لا تتعلق بالمستوى المفهومي، أو المضموني، أو النوايا الشعورية، ولا تتعلق بأيديولوجيا المبدع، بل تتعلق بما يحس» (110).

2 - «إن «التناظر» (التماثل) بين بنية وعي المجموعة الاجتماعية وبنية عالم النتاج ليس تناظرا في منتهى الصرامة، إذ يمكن أن يكون أحيانا مجرد علاقة غير دالة» (111).

3 - «إن البنيات الذهنية بنيات تمثل عمليات غير واعية تمكن مقارنتها، في معنى من المعاني، بالبنيات العضلية والعصبية التي تحدد السمة الخاصة لحركاتنا وإشاراتنا» (112).

ويذهب سامي ناير (Sami Nair) إلى أن الفكرة الأساسية المؤسسة، عند جولدمان، لتماثل البنية، كانت بالدرجة الأولى محددة على مستوى الشكل باعتباره تعبيرا مجسِّدا (بكسر السين) لمضمون البنية الدالة (113). والفكرة ذاتها، كما يرى سامي ناير، لها أصول في الفكر الفلسفي «الهيجلي»، ومن أطروحة هذا الأخير صاغ جولدمان مقولة «التناظر البنائي» (Homologie des structures)، فـ «مهمة الفن تتمثل في جعل الفكرة قابلة لتأملنا في صيغة محسوسة... وإن هذا التماثل يستمد قيمته وشرعيته من تراسل الفكرة وشكلها... ما يجعل الاتحاد قائما بين الفكرة والشكل» (114).

يميز ل. جولدمان بدقة الفرق الذي يفصل بين سوسيولوجيا المضامين والسوسيولوجيا الأدبية (البنائية)، فالأولى ترى العمل الإبداعي على أنه «انعكاس «للحياة المادية»، و«بهذا المنظور يصبح شكلا (أي الإبداع) أيديولوجيا يعود بطريقة تبسيطية إلى الأيديولوجيا. فالموضوع الأدبي وشكله ما هما إلا انعكاس أيديولوجي للموقع الطبقي للكاتب» (115).

استبعد جولدمان مفهوم «الانعكاس» عن السوسيولوجيا البنائية، وأكد أن سوسيولوجيا المضامين ترى في العمل انعكاسا للوعي الجماعي، والثانية (أي البنائية) ترى في العمل أنه واحد من العناصر المشكلة والأكثر أهمية من ذلك، يسمح لأعضاء الزمرة بتكوين وعي فيما يفكرون، ويحسون ويفعلون من دون أن يعرفوا دلالة ذلك. ومن هنا نفهم لماذا تصبح سوسيولوجيا المضامين أكثر فعالية عندما تدرس أعمالا متوسطة ذات مستوى متوسط،

خلافا لسوسيولوجيا الأدبية البنائية التكوينية التي تبرز أكثر إجرائية عند دراستها لروائع أدبية عالمية [116].

ولو تعمقنا جيدا مفهوم «التماثل» كما وعاه جولدمان لوجدنا له مرجعية في فلسفة أرسطو، وتحديدا في مفهوم «المحاكاة» الذي يعد الأصل الذي يرد الفنون إلى نشأتها. «ويبدو أن الشعر نشأ عن سببين، كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة، والإنسان يختلف عن سائر الحيوانات في كونه أكثر استعدادا للمحاكاة، وبالمحاكاة يكتسب معارفه الأولية، كما أن الناس يجدون لذة في المحاكاة»[117]، ويرفض بول ريكور أن تكون المحاكاة مجرد نقل أو نسخ حرفي للواقع أو للطبيعة، بل تتجاوز سطح الأشياء إلى عمقها لتشكل عالما رؤياويا، أي عالما فنيا، وفي هذا الصدد يقول: «إذا تمادينا في ترجمة «ميمزيس» (Mimésis) بـ «محاكاة» توجب علينا أن نفهم من ذلك كل ما يخالف واقعا موجودا مسبقا والحديث عن تقليد خلاق. أما إذا ترجمنا اللفظة بـ «تمثيل» تعين علينا ألا نعي بذلك نوعا من الحضور المزدوج على نحو ما ننتظره من المحاكاة «الأفلاطونية»، بل قطيعة تشرع فضاء الخيال. فصانع الكلمات لا ينتج أشياء بل أشباه أشياء. إنه يخترع ما يشبه. وبهذا المعنى يكون المصطلح الأرسطي رأية لهذا الانفصال الذي يؤسس أدبية الأثر وفق العبارة المستخدمة عندنا اليوم»[118].

إن مفهوم «التماثل» (Homologie)، كما ورد عند جولدمان، يتماهى ومفهوم «المحاكاة» كما بينه أرسطو، ولم يشأ جولدمان أن يعود بالعمل الأدبي إلى فكرة «المحاكاة» من خلال حديثه على مفهوم «التناظر»[119]، ومن هنا فإن «المحاكاة» في نظر أرسطو لا تعني التطابق الحرفي بين الإبداع الأدبي والحقائق التاريخية والاجتماعية، بل تعني ما هو عام أو كوني، ما يمكن أن يقع وليس الذي وقع. يقول أرسطو في سياق حديثه عن الصراع المفتعل بين الشعر والفلسفة: «وظاهر مما قيل أن عمل الشاعر ليس رواية ما وقع بل ما يجوز وقوعه ما هو ممكن على مقتضى الرجحان أو الضرورة، فإن المؤرخ والشاعر لا يختلفان على أن ما يرويانه منظوم أو منثور (...) بل هما يختلفان على أن أحدهما يروي ما وقع، في حين أن الآخر يروي ما يجوز وقوعه. ومن هنا كان الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأنه أميل إلى قول الكليات، في حين أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات...» [120].

يكشف جون ميشال بالمي في دراسة له خصها للفكر البنائي الجولدماني عن أربعة ضوابط إجرائية للمنهج البنيوي التكويني، اثنان منها مختصران نظرا إلى أهميتهما وصلتهما بمقولة «التماثل» (Homologie):

1 - إن العمل الإبداعي ليس مجرد انعكاس بسيط لوعي جماعي... لكنه بلوغ مستوى متقدم من الانسجام خاص بوعي جماعة أو أخرى.

2 - إن العلاقة بين الفكر الجماعي والإبداعات الفردية الكبرى أدبية، فلسفية، أو دينية لا تكمن في هوية المضمون، ولكنها في انسجام متقدم في «تناظر» بنائي الذي تتجسد من خلاله المضامين الخيالية التي تتميز عن الوعي الجماعي»[121].

إن «التماثل البنائي» (homologie des structures) بوصفه آلية إجرائية تسمح بتأسيس مبدأ «التكوين» (Genèse) بين البنى الذهنية الخارجة عن النص، وبين بنى النص نفسه. ومن هنا تخرج البنية من طور الفهم إلى طور التفسير، وهذا ما لم يسعف نظرية «الانعكاس» (الآلي) أن تحققه في سوسيولوجيا المضامين. «فالعلاقة بين بنية الوعي لزمرة اجتماعية وبين الكون الإبداعي تشكل في أحسن الأحوال «تناظرا» Homologie أكثر أو أقل صرامة أو علاقة بسيطة دالة» [122]، معنى هذا أن «التماثل أو التناظر» يبقى المعيار الوجيه الذي يمكن الناقد - في ضوء المنهج البنيوي التكويني - من تثمين العلاقة القائمة بين الزمرة الاجتماعية، بما في ذلك البنية الذهنية، أو المكون الباني، علاقة قد تقوى أو تضعف لكنها تبقى علاقة يحكمها التماثل البنائي فيعطيها مفهومها ودلالتها. ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال الأساسي التالي: كيف تعاملت المقاربات النقدية العربية مع مفهوم «التماثل»؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تقودنا إلى استقراء المفهوم على مستويين، نظري وتطبيقي:

على المستوى الأول: فإن الدراسات النقدية العربية التي تناولت المفهوم (التماثل) تعد قليلة، ويمكن حصرها في دراستين اثنتين: الأولى لجمال شحيد المعنونة بـ «البنيوية التركيبية»، والثانية لحميد لحمداني (النقد الروائي والأيديولوجيا).

وظف الباحث جمال شحيد مصطلح «التناظر» رديفا لـ «التماثل» في سياقات متعددة، منها سياق «البنية الدلالية» [123]، واعتبره مرتكزا إجرائيا أساسيا في المنهج التكويني، فمن خلاله يتحقق البعد التكوين (Génèse) بين مختلف البنى «فالمهم.. أن تتناظر بنية العالم الخيالي الذي ترسمه هذه القصة أو الرواية الخرافية مع البنية الذهنية لهذه المجموعة البشرية» [124].

أما الباحث المغربي حميد لحمداني فقد تناول مفهومي «الانعكاس والتماثل»، مركزا على النتائج التي توصل إليها ج. لوكاتش في كتابه «بلزاك والواقعية الفرنسية»، حيث أبان عن الغموض والإبهام لنظرية الانعكاس الآلي باعتبار نتائجها في حاجة أكيدة إلى مراجعة، «ولهذا السبب فإن لوكاتش كان من أوائل من نبهوا - بشكل واضح - إلى ضرورة احتياط الناقد من الوقوع في الخطأ الفادح الذي ينشأ عن النظرة الميكانيكية في تفسير أعمال الروائيين، اعتمادا على انتماءاتهم الاجتماعية، أو اعتمادا على معتقداتهم التي يعلنونها بشكل مباشر» [125].

فقدت «نظرية الانعكاس سلطتها وهيمنتها على الساحة النقدية الغربية في القرن الماضي، وثبت أن اعتمادها على تفسير الإبداع لم يعد له ذلك الدور الريادي الذي كانت تحتله في المنهج الاجتماعي الجدلي. وقد أكد بليخانوف هذا المنظور فقال: «إن القول بأن الفن، وكذلك

الأدب، انعكاس للحياة، لا يعدو الإفصاح عن فكرة هي «على صحتها غاية في الإبهام»[126]. إن عدم استقرار الباحثين العرب عند مفهوم دقيق للمنهج البنيوي التكويني كان له تأثيره السلبي في التصور العام للمقاربة العربية، وفي مفاهيمه وأدواته الإجرائية الكفيلة مقاربة وجيهة تنظر إلى العمل الإبداعي رؤية شمولية. ومن هذا المنطلق فقد استخلصت أن الدراسات النقدية العربية اتخذت مجالين إزاء تعاملها مع مفهوم «التماثل»، وهما مرتبطان أساسا بالتصورات المتباينة لمفهوم البنيوية التكوينية.

إن تأثر محمد بنيس بمفاهيم الواقعية أمر حدا به على تجنب استعمال الآليات الإجرائية للبنيوية التكوينية، ومنها مفهوم «التماثل» الذي لا ينص عليه صراحة في كتاباته النقدية، إذ استبدله بمفهوم «الانعكاس» حين كان بصدد توصيف العلاقة بين عالم الإبداع والواقع، فيقول: «تتجسد هوية المتتالية الأولى في السقوط، وهو متعدد الأساليب والمجالات، وليس التركيز على السقوط في هذه المتتالية للمتن الشعري المعاصر في المغرب ككل إلا انعكاسا للقراءة الخاصة التي قام بها الشعراء لواقعهم الذاتي وواقعهم الموضوعي» [127].

تؤكدالشهادة السابقة الصرامة المنهجية عند الباحث محمد بنيس في توظيفه المقولات والمفاهيم الأساسية للبنيوية التكوينية. وقد حاول الباحث تبرير استعمالاته للمصطلحات النقدية فقال: «إن استعارة مصطلح من المصطلحات لا يترتب عليها بالضرورة التقيد بمدلوله عند استعماله الأول، كما لا يتعين الاعتماد على التحليل من خلال المصطلح، بقدر ما يتعين التنبه إلى المدلول الذي يحمله الباحث»[128]، غير أن هذا التبرير لا يعدو أن يكون ترخيصا يقتضي الحجة الدامغة. وكان من الأولى أن يقوم الباحث بتحديد مفهومه لمصطلح «الانعكاس» لنتأكد بعد ذلك من المفهوم الذي يحمله المصطلح.

أما الناقدة اللبنانية يمنى العيد فقد صرحت بالعمل انطلاقا من التيار (وتعني به البنيوية التكوينية) في خطوطه العريضة، غير أنها لم تكشف عن تصورها الدقيق للمقولات الأساسية للنظرية البنيوية التكوينية. وتذبذبت الباحثة في التعامل مع المنهجين البنيوي التكويني والاجتماعي الجدلي ما أوصلها إلى الاتكاء على مفاهيم الواقعية الجدلية التي لم تتخلص منها، ومن ذلك مفهوم «الانعكاس»، فـ «ليس النص داخلا معزولا عن خارج هو مرجعه، و«الخارج» هو حضور في النص ينهض به عالم مستقل... بل إن النظر في هذه العلاقات الداخلية هو أيضا، في الوقت نفسه، النظر في حضور «الخارج» في هذه العلاقات في النص»[129]، ثم تتساءل الباحثة عن معنى «الخارج»: «هل هو الأحداث أم الوقائع المادية؟ هل هو النصوص المرئية المعيشة والمقروءة بهذا الشكل أو ذاك، بالعين والجلد والأذن، بنبض الدم والجسد؟ إنه كل هذا وأكثر منه» [130].

يعد الباحث التونسي الطاهر لبيب جديدي أبرز الباحثين العرب الذين عملوا على استعمال مفهوم «التماثل» لإدراكه أهميته ووظيفته الإجرائية في إقامة العلاقة بين المكون الباني

للظاهرة العذرية، وبين تمظهراتها الشعرية، ويمكن تبين ذلك في فصول الدراسة (سوسيولوجيا الغزل العربي - الشعر العذري نموذجا). وذهب الطاهر لبيب إلى أبعد من ذلك حين أكد أهمية مفهوم «التماثل» بالنسبة إلى الدراسة التي أنجزها، فقد بين في أكثر من موقف أن العلاقة بين الكون الأدبي والعالم الواقعي لا تقوم على «الانعكاس». فلا يتحقق بعد التكوين بين عالم الإبداع والعالم الواقعي إلا من خلال «التماثل»، الذي يكشف بدوره عن رؤية المبدع إلى العالم «فهناك نقطة رئيسية... لا بد من الإشارة إليها الآن وهي: العلاقة الموجودة بين الكون الأدبي والكون الواقعي؟ إن أول ما ينبغي علينا القيام به هنا هو استبعاد مفهوم «الانعكاس» من كل إجابة عن هذا السؤال الذي لايزال موضع نقاش بين علماء اجتماع الأدب...»(131).

ويمكن أن نعاين منهج الباحث الذي أقامه على «التماثل» بوصفه أداة إجرائية تيسر تجسيد الأهداف المنهجية المتمثلة أساسا في البحث عن الرؤية المأساوية للزمرة العذرية، التي أُسست من الحرمان الاجتماعي الذي عاناه الشعراء العذريون، وأخرجوه إخراجا تماثليا في الحرمان من المرأة. فالتماثل هنا قائم على المقارنة والمناظرة، وليس على الانعكاس الحرفي. وقد ساعدت آلية «التماثل» على تجسيد «ثيمة» الحرمان المشتركة بين الواقع الحرفي الممثل في الحرمان الاجتماعي والواقع الفني المجسد لحرمان الشاعر من المرأة، المتمثل في حرمان الشاعر العذري من المرأة. وقد ألمح الباحث إلى أن مسألة «التماثل» هذه تنسحب على كل الأجناس الأدبية، فهي تتماثل بنائيا مع العالم الواقعي، أي مع تجربة زمرة ما. «والواقع أن كل الأجناس الأدبية، بما فيها الأكثر واقعية، تفضي إلى كون خيالي ينبغي البحث لا عن تطابقه مع التجريبي بل عن تماثله البنيوي معه، والحال أن القائل بالتماثل، يقول كذلك بوجود المسافة والموقع، ومن ثم، بوجود إمكان للمقارنة»(132). وحينما يستبعد الباحث مفهوم «الانعكاس» الآلي، أو كما سماه «التطابقي» إنما يستبعده عن وعي كامل بمحتواه وفي إطار منظومته، مدركا أبعاده، وما يترتب عليه من آثار سلبية تجعل العمل الإبداعي حقلا من المعلومات التاريخية، وبالتالي ربط كل تفسير بالتاريخ، وهذا ما نستوحيه من النص التالي «وقد نجم عن مفهوم الانعكاس» هذا عيبان كبيران، أولهما الاهتمامات المفرطة بأن نستخرج من العمل معلومات تاريخية محضة (...)، وثانيهما الميل إلى تفسير كل شيء بعامل تاريخي مهيمن» (133).

إن هذا تصور لمفهوم «التماثل»، كما تمثله الطاهر لبيب، يكشف عن قراءة واعية لأصول المنهج البنيوي التكويني في مصادره ومراجعه الأصلية. وقد تميزت قائمة المراجع المثبة في هذه الدراسة، التي اعتمد عليها في دراسته، بثرائها وتنوعها. ويبقى الباحث الطاهر لبيب في طليعة الباحثين العرب الذين اهتموا بهذا الحقل المعرفي، إذ استطاع أن يحدد تصورا دقيقا لقراءته للظاهرة العذرية، الأمر الذي مكنه من أن ينجز قراءة للظاهرة الشعرية العذرية وفق

المبدأ التكويني، وقد تم ذلك بمرونة تامة، فكيَّف منهجه وفق طبيعة الإبداع، بمساءلة جنس الشعر وهو من الأجناس الأدبية التي يصعب أن يطبق عليها المنهج البنيوي التكويني.

أما حميد لحمداني فكشف عن تصوره لمفهوم «التماثل» حين كان بصدد تحديد المنطلقات الأساسية لدراسته وهي: «أن الأدب (...) له وظيفة ضمن البناء الفكري داخل أي مجتمع، وأنه (أي الأدب) ليس انعكاسا بسيطا ومباشرا لصورة الواقع الاجتماعي، وأن فهم المضمون الاجتماعي في الأعمال الفنية الروائية لا ينحصر في التقاط بعض جوانبها التي تعكس الواقع الاجتماعي، بل «في» التوصل إلى رؤية المبدع الخاصة» (134).

استبعد حميد لحمداني مفهوم «الانعكاس» الآلي لأنه لا يساعد على تحديد رؤية المبدع للعالم أو المكون الباني، وقد ثبت ذلك في المقاربات النقدية التي حايثت الإبداع من منظور اجتماعي جدلي. ويؤكد حميد لحمداني - في مدخله المنهجي - موقفه الواضح من هذه القضية فيقول: «... إن مضمونه (أي العمل الأدبي) السطحي ليس مطابقا بالضرورة لمضمون فكر الجماعة التي يعبر عنها، لكنه يتخذ صياغة تبدو متفردة ومتميزة عما يجري في الواقع» (135).

وعلى مستوى الممارسة تجلى «التماثل البنائي» عند حميد لحمداني في تحديده العلاقة بين «البنية العميقة الدالة» للروايات التي استهدفها التجريب، وبين الواقع ليصل في الأخير إلى تحديد رؤى الكتاب، ما يشير إلى وفاء الباحث لمنطقاته المنهجية. ففي رواية «سبعة أبواب» ماثل الباحث بين «البنية العميقة الدالة» وبين ما حدده في المدخل السوسيولوجي، غير أنه سقط في فخ «نظرية الانعكاس» الآلي لأنه حاول أن يثبت أن رؤية الروائيين (المصالحة مع الواقع/ موقف الانتقاد للمجتمع) تعكس الواقع السوسيولوجي المشار إليه في المدخل. وعلى الرغم من هذه المحاولات الواعدة التي تشير إلى تمثل النقاد لمفهوم «التماثل» فإنهم لم يتفقوا على استعمال مصطلح واحد، فمن «التماثل» إلى «التناظر» و«التكافؤ» (136) و«التطابق»(137)، ما يعطي الانطباع بأن المفهوم خضع للترجمة الآلية السطحية، التي لم تراع مضمونه ومحتواه المنهجي الفكري.

أما منهج الأستاذ مختار حبار في تعامله مع مفهوم «التماثل» فقد أبان عنه في المقدمة المنهجية من دون أن يسمي مصطلحا بعينه، «ولقد قرأت شعر أبي مدين، في ديوانه والقصيدتين الشاردتين منه... واكتشفت رؤياه للعالم من مجموع شعره، ومن مجموع حكمه ومقولاته وجسدتها في مثلث صوفي» (138)، معنى هذا أن رؤية العالم لشعر أبي مدين التلمساني ما كان لها أن تتجسد لولم يعتمد الباحث على مبدأ «التماثل»، بوصفه أداة إجرائية تمكن من الكشف عن الرؤية.

على مستوى الممارسة النقدية، نجد الباحث قد ماثل بين شعر أبي مدين التلمساني، وبين المثلث الصوفي، وكانت نتيجة «التماثل» أن شعر أبي مدين الصوفي «لا يتشكل إلا من جزأين

اثنين: أحدهما يصور انبناء الذات الساكنة للمغيوب، ويناظر مرحلة الفرق الأول، أو مرحلة «خلق 1» ... وآخرها يصور انبناء الذات الساكنة للمعلوم، ويناظر مرحلة الجمع أي الحضور...» [139].

إن استعمال مختار حبار مصطلحي «التناظر» و«التماثل» كان للدلالة على مفهوم واحد، وهو مفهوم لا يتطابق مع مفهوم الانعكاس الآلي الذي أقربه المنهج الاجتماعي الجدلي. فـ «التناظر»، من وجهة نظر مختار حبار، يحمل مفهوما بنيويا تكوينيا، يشير إلى الجدلية القائمة بين الرؤية الصوفية للعالم أو مكونها الباني وبين تشكيل القصيدة الصوفية، ويمكن تأكيد هذه المسألة في قوله التالي «فالقصيدة (الصوفية)... هي بمنزلة «استعارة كبيرة» تصريحية قائمة على علاقة «التناظر والتماثل» بين «الشبيه» المصرح به أبدا و«الأصيل» المطوي أبدا، والشبيه عادة ما يستعار وينسج من عموم بنية القصيدة العربية التقليدية أو الموشح والأصيل عادة، وغالبا ما يطوى لأنه ذوق خاص لتجربة خاصة» [140].

وعلى الرغم من عدم توحيد منظور النقاد العرب المعاصرين لمفهوم «لتماثل» وغياب الصرامة المنهجية لدى البعض التي اشترطتها النظرية البنيوية التكوينية، فإن هذا لا يدل على قصور منهجي بقدر ما يؤكد تطويع المفهوم مع طبيعة الإبداع والثقافة العربية، وهذا ما نلحظه عند الطاهر لبيب جديدي الذي وظف مفهوم «التماثل» بمرونة تامة، وفي عدة مستويات كما رأينا، وحمل مختار حبار مفهومه مدلولا تكوينيا أسس العلاقة الجدلية بين الرؤية الصوفية للعالم وطبيعة التجربة الشعرية الصوفية.

4 - الرؤية للعالم (La vision du monde)

يعتبر مفهوم «الرؤية للعالم» (La vision du monde) القلب النابض في المنهج البنيوي التكويني، فعلى أساسه يتضح المنهج والمقاربة. فالرؤية والموقف من قضايا العالم والوجود، وهي «الرؤية» المسلمة المركزية التي ترتكز عليها الأعمال الإبداعية. فما جدوى العمل الإبداعي، إن انعدمت فيه الرؤية أو النظرة لما يجري في الوجود. أو لما يمكن أن يشكل طموحا شرعيا؟ من أجل ذلك كانت الرؤية للعالم هي المسألة الجديرة بالاهتمام عند البنيويين التكوينيين.

لمفهوم «الرؤية للعالم» أصول تمتد إلى فكر «دلتاي وكانط، ويستبعد ل. جولدمان أن تكون للمصطلح أصول ترجع به إلى الجدلية المادية، بل يؤكد أن دلتاي ومدرسته كانت لهما استعمالات لمفهوم «الرؤية» (La vision)، غير أنها - مع الأسف - استعمالات تتميز بطابعها التعميمي من دون أن يمنحوا له وضعا (Statut) إيجابيا وصارما. وكان لجورج لوكاتش الفضل الأول في استعمالات المفهوم في عدة أعمال، وفي إجراءاته، مما مكننا من صياغة المنهج» [141].

تعرض ل. جولدمان لمفهوم «الرؤية إلى العالم» في أعماله النقدية والفكرية، فوقف عنده بالشرح والدرس والبيان، وهو لا يخرج عن كونه «وجهة النظر». إن النظرة إلى العالم هي وجهة نظر متماسكة وموحدة حول مجموع الواقع، إنه نادرا ما يكون فكر الأفراد - مع بعض

الاستثناءات القليلة - متماسكا وموحدا. إن فكر الأفراد وطريقة إحساسهم الخاضعة لما لا نهاية من المؤثرات، والذين يعانون ليس فقط من فعل الأوساط الأكثر تنوعا، بل أيضا من فعل البنية الفسيولوجية بالمعنى الأشمل. إنهم يقتربون دائما أقل أو أكثر من بعض التماسك، لكنهم لا يبلغونه إلا استثنائيا. ولهذا السبب، يمكن تماما وجود مسيحيين ماركسيين، ورومانطيقيين يحبون تراجيديات راسين...»(142).

نخلص مع جولدمان إلى أن مفهوم «الرؤية للعالم» وجهة نظر موحدة، أي أنها وجهة لا تعكس رؤية فردية، إنها صياغة لوجهة نظر متعددة توحدت حول مجموع الواقع:

- إن فكر الأشخاص بصورة عامة نادرا ما يحقق هذا التلاحم والتوحد، لسبب بسيط هو أن التفكير والإحساس يخضعان لسلسلة من التأثيرات لا تمكنهما من تحقيق التوحد.

- إن طريقة التفكير والإحساس تخضع هي الأخرى للتكوين الفسيولوجي.

يكشف تحديد جولدمان لمفهوم رؤية العالم على أنه صياغة لوجهة نظر جماعة وعاها مبدع، فهي على وجه التدقيق «هذا المجموع من الطموحات والمشاعر والأفكار التي تضم أعضاء مجموعة (وفي الغالب طبقة اجتماعية) وتواجهها بمجموعة أخرى، إنها بلا شك خطاطية تعميمية للمؤرخ، ولكنها تعميمية لتيار حقيقي لدى أعضاء مجموعة يحققون جميعا هذا الوعي الطبقي بطريقة واعية ومنسجمة إلى حد ما»(143)، يضيف هذا النص عنصرا جديدا للمفهوم السابق، فالرؤية لا يتوقف مفهومها عند هذا التوحد العام الذي يجسد نظرة الجماعة ومشاعرها. إنها طموحات ومشاعر تسمح بتوحيد أعضاء الجماعة أو الزمرة لمواجهة جماعة أو جماعات أخرى مناهضة ومعارضة لها، فلا بد من وجود تعارض في المواقف والمصالح والأهداف لتنشأ هذه الرؤية التي تطمح إلى التغيير والتجاوز، فلولا التعارض لما كانت الرؤية للعالم.

من هذا المنظور كانت الأعمال الإبداعية والفكرية تعبيرا عن رؤى للعالم، صاغها مبدع نيابة عن الجماعة. غير أن هذا الطرح يبقى مجرد افتراض ينبغي البحث عن تفسير له، وهذا ما أكده جولدمان «ونحن ننطلق من فرضية (يمكن أن تبرر فقط بتحليلات ملموسة) أن هذه المحتويات (الفن والفلسفة والممارسة الدينية) هي بالتدقيق رؤى للعالم» (144).

من هذا الطرح لمفهوم «الرؤية للعالم»، فإن هذه تعد إجابة شاملة للمشكلات المطروحة والقائمة، ولا تتحقق الإجابة الشمولية إلا إذا اتصلت الرؤية بفهم وتفسير الإشكالية، وفي هذا السياق يقول جاك لينهارت: «بيد أن ما يميز الرؤية للعالم هو ما يجعلها تكون جوابا شاملا، ليس على مشكلة ولكن على مجموع المشكلات القائمة بالنسبة إلى مجموعة أو طبقة اجتماعية... (و) أن الجواب عن المشكلات يمكن أن يعالج بصيغ عالمية مجردة...» (145).

للكشف عن الرؤية يشترط جولدمان القبض بنجاح على «البنية الدالة». فتحليل البنية يساعد على معرفة الرؤية، أي أن فهم الشكل مرتبط بالرؤية التي هي منتوج التشكيل الفني، فلا يفهم

نظام الرؤية إلا إذا فهم «الشكل». فرؤية العالم هي تعبير عن تفكير، ونظام التفكير نتيجة البنية الدالة. «إن النظرة إلى العالم هي نظام التفكير الذي يفرض نفسه في ظروف معينة على مجموعة من الناس الموجودين في ظروف اقتصادية واجتماعية متماثلة، أي على بعض الطبقات الاجتماعية»[146].

بين تيري إيجلتون هدف جولدمان، وهو البحث الدائم عن العلاقة البنيوية التي تجمع بين العمل الإبداعي والرؤية للعالم، وكأن البنيوية التكوينية قامت على هذا الأساس، ذلك أن الشغل الشاغل لجولدمان هو البحث عن الكيفية التي حولت الموقف التاريخي إلى موقف أدبي (بنية أدبية)، والكشف عن هذه الكيفية لا يكون عن طريق الانعكاس، بل بواسطة منهج جدلي ينظر إلى كل من الموقف التاريخي والموقف الأدبي في ضوء الآخر، إذن، إن «ما يبحث عنه جولدمان (...) هو جماع العلاقة البنيوية بين النص الأدبي ورؤية العالم والتاريخ نفسه، ليظهر الكيفية التي يتحول بها الموقف التاريخي لمجموعة أو طبقة اجتماعية إلى بنية عمل أدبي، عن طريق رؤية العالم عند هذه المجموعة أو الطبقة... (و) كي نحقق هذه الغاية، فما يلزمنا هو منهج جدلي يتحرك دوما نحو النص والرؤية العالم والتاريخ» [147]. ومن هنا يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: كيف انتقلت فكرة الرؤية المأساوية للعالم التي تبناها جولدمان في كتاباته النقدية، خصوصا كتابه «الإله المخفي؟ ولماذا أعجب بهذه الرؤية؟

مما هو معلوم أن فكرة الرؤية المأساوية لم تكن من اكتشاف جولدمان بل إن لها أصولا في الفكر «اللوكاتشي»، خصوصا في كتابه «الروح والأشكال»، الذي استلهم منه هذه النظرة التي انسجمت مع التوجه الأيديولوجي للمثقفين اليساريين الذين شعروا بإحباطات وخيبات الأمل بعد الحرب العالمية الثانية، وظهور إحساس بخطر حرب جديدة. ومن هنا كان التركيز على نظرة العالم المأساوية، التي يقول عنها جمال شحيد «لقد أعجب (جولدمان) بالنظرة المأساوية للعالم التي عبر عنها لوكاتش في (الروح والأشكال). لكن لمَ الإعجاب بهذه النظرة المأساوية، أو لمَ هذا التشاؤم المبطن؟ لا شك أن المثقفين اليساريين بعد اندحار النازية وانتشار الاشتراكية... شعروا بأمل تاريخي عظيم بدأ يتحقق في عالمنا، لكن الإحباطات وخيبات الأمل أخذت تظهر تباعا: بداية الحرب الباردة... هزائم كبيرة حلت بالطبقة العاملة في فرنسا وإيطاليا واليونان، فقطيعة بين الاتحاد السوفييتي وتيتو...»[148].

في هذا الجو المحموم نمت الروح المأساوية [149] عند جولدمان حيث وجد في «الروح والأشكال» للوكاتش، وعلى وجه التحديد في الفصل الأخير من هذا الكتاب المعنون بـ «ميتافيزيقا المأساة»[150]، ما ساعده على الأخذ بهذه النظرة، لأن قيمه ومبادئه تعارضت مع قيم جديدة أرساها المجتمع البورجوازي. «وهي قيم فكرية وجمالية يستحيل تطبيقها... لذا نشأ الشعور بالعجز والمأساة»[151]، ومما يدعو إلى الدهشة أن تطبيقات

جولدمان لأفكار لوكاتش طبقت على مجتمع فرنسي لا يرجع إلى القرن العشرين، بل إلى القرن السابع عشر.

يتميز جولدمان عن كثير من المؤرخين الماركسيين الذين يعتبرون كتابات هوبس وسبينوزا منطلق المادية التاريخية، غير أنه «قد أجرى فصلا بين الفلسفة الجدلية للمدرسة العقلانية، وبين العلوم الطبيعة. فقد وجد أن فلاسفة «الوعي المأساوي» نظير بليز بسكال وإيمانويل كانط قد مهدوا الطريق للفكر الجدلي» [152]، وبفعل ظروف سياسية واجتماعية عرفتها أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية (1949 - 1953)، بدأ يظهر الاهتمام والميل «بالكتاب المأساويين في الماضي»[153]، وهكذا ظهر كتاب «الإله المخفي» للوسيان جولدمان في عام 1955 [154].

من وجهة نظر جودلدمان فإن الرؤية المأساوية تتموقع بالنسبة إلى رؤى العالم التي سبقتها، وبين التي جاءت بعدها، أي بين النزعة الفردية (نزعة الشك لمونتاي وديكارت وكورناي)، والنزعة الجدلية (هيجل وماركس) [155]، وهي ترتكز على ثلاثة أقانيم، هي:«الله، العالم، الإنسان»، كما حللها جولدمان في القسم الأول من كتابه «الإله المخفي» (الرؤية المأساوية). ولكي يدرس الأساس الاجتماعي والثقافي للزمرة «الجانسينية» قام جولدمان بربط الإنتاج الأدبي للزمرة بالوعي الطبقي، ما حداه على دراسة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للجانسنيين «كي يتمكن بعدئذ من تحليل رؤية هذه الطبقة للعالم» [156].

خصص جولدمان القسمين الثالث والرابع من كتابه لتحليل الأعمال الفكرية لبسكال، والأدبية لراسين التي تخص الزمرة الجانسينية أو طبقة نبلاء الرداء، وهي الأعمال التي حددت رؤية العالم للزمرة المذكورة. ووفق منظور جولدمان فإن الزمرة الاجتماعية تحدد رؤيتها للعالم، وهذه تحدد من خلال الأعمال الأدبية.

قسم جولدمان مسرحيات راسين، من حيث شخصياتها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تمثله ثلاث مسرحيات وهي «أندروماك» (Andromaque)، بريتانيكوس (Britannicus)، و«برينيس» (Bérénice)، وأطلق عليها «مآسي الرفض» «Les tragédies du refus» [157]، أي أن شخصيات هذه المسرحيات ترفض العالم وقيمه، وما يبقى على الشخصيات إلا التوجه إلى الله، وهو هدفهم الأسمى، أو «ما يعادله في المسرحيات» [158].

القسم الثاني: وأطلق عليه مصطلح Les drames intramondains[159]، وهي «بايزيد» (Bajazet)، و«ميتريدات» (Mithridate)، و«إيفيجيني» (Iphigénie)، ومما يميز شخصيات هذه المسرحيات أن أبطالها يحاولون العبث والفساد في هذا العالم، غير أن نهايتهم لا تخلو من المآسي.

القسم الثالث: وقد أطلق عيه اسم La tragédie avec Péripétie et reconnaissance [160] ومثله مسرحية «فيدر» (Phèdre)، وتعتبر هذه المسرحية من أنجح المسرحيات، وتتميز ببطلها

المأساوي الذي يراوده الوهم والهوس، لأنه يتوهم تغيير العالم بفرض قوانينه. وفي المسرحية يتجسد الثالوث الجانسيني الله، العالم، الإنسان:

1 - «الإلهة (الشمس والزهرة) تبقى صامتة متفرجة وسلبية، إذ لا تسدي للبطلة أي نصيحة» [161].

2 - العالم: وتمثله عدة شخصيات منها «هيبوليت»، وهي ليست مأساوية «لأن المأساة تفترض إما الرفض وإما القبول بالتناقض والمفارقة» [162].

3 - الإنسان: وهو في المسرحية «فيدر» (Phèdre) إنها تفرض الحصول على متناقضات واضحة لا ترجع عنها... وعندما ترى أن رغبتها تتعارض مع العالم، تقرر أن تنتحر «لأن حب فيدر آثم». «وتتماشى هذه المسرحية مع نزعة متشددة في الجانسينية رأت غيابا كاملا لله» [163]. إذن، كيف تجسدت الرؤية المأساوية عند الطبقة الجانسينية؟

تجسدت الرؤية المأساوية عند الزمرة المأساوية من خلال رؤيتها التي تتمثل في رفض القيم السائدة في العالم، لأنها سئمت من الوضع السياسي الذي لم تعد تثق فيه، ولا في رجالاته. فمأساة الجانسينيين أنهم خدعوا (بضم الخاء وكسر العين) على الرغم من وفائهم للملكية، وإخلاصهم للملك، فكانت مأساتهم. وقد جسدت «خطرات بسكال»، ومسرحيات راسين هذه النظرة المأساوية عند أوفياء النظام الملكي، وتجلت في الثالوث الجانسيني (الله، العالم، الإنسان).

إن الرؤية المأساوية التي أشار إليها جولدمان ما هي إلا صراع أزلي لا ينتهي، صراع الخير والشر من وجهة نظر ديالكتيكية. وقد بين جولدمان ذلك في مقال موسوم «بسكال وعلاقته بالرؤية المأساوية» نشره في مجلة «أنبيدوكل» [164]، وقد اعتبر جولدمان أن البحث في تاريخ الفلسفة هو بحث في رؤية العالم، أي أن البحث في المفاهيم الفلسفية يعتبر بحثا في الرؤى، وهذا ما يستوحى من قوله: «يجب أن ندقق، بأن تاريخ الفلسفة هو تاريخ المفاهيم لرؤى العالم، ولا شك في أن هناك فروقات معتبرة بين رؤية Giordane Bruno وبين رؤية Gassendi، وبين رؤية ديكارت (Descartes)، وحتى رؤية بسكال (Pascal) وكانط (Kant) وبين هيجل (Hegel)، وعلى الرغم من هذه الفروق، فإن رؤى العالم تشكل زمرا وعائلات تتفاوت في طرح المشكلات وفي الإجابات التي تتبادلها فيما بينها» [165]، ولتوضيح هذه المسألة يبين جولدمان التطور الذي عرفته مشكلة «الخير» و«الشر» في ضوء ثلاثة أصناف فكرية هي:

1 - بالنسبة إلى الفكر الديني في العصر الوسيط: فقد فرق بين الخير والشر والحلال والحرام وتعارضهما بصفة مطلقة.

2 - النزعة الفردية (في عصر النهضة)، فإنها لا تقبل بهذا التفريق، فلا يوجد خير ولا شر [166].

3 - أما الفكر اليالكتيكي: فهو الفكر الذي يمثل الرؤية المأساوية للعالم، صحيح أن الشر يتعارض مع الخير من دون أن ينفصل عنه. «ففي ضوء هذا الفكر فإن الخير والشر والحرام

والحلال، موجود في عالم الأرض ومتعارض معه بصفة جذرية، من دون أن ينفصل أحدهما عن الآخر» [167].

إن مفهوم الرؤية المأساوية للعالم الذي أولاه جولدمان هذا الاهتمام المتميز، سواء أكان ذلك في أبحاثه النظرية أو إنجازاته التطبيقية، فإنه لا يخرج في الأصل عن الثنائية الفلسفية التقليدية التي نجد حضورها ماثلا في تاريخ الفكر الفلسفي والفكر الديني والمتمثلة في «الخير والشر»، ما هي إلا رديف للرؤية المأساوية للعالم من وجهة نظر الفكر اليالكتيكي. فمفهوم الخير والشر باق ما دام الإنسان باقيا في هذه الحياة، غير أن ما يتغير فيه هو نظرة الفكر إليه، الذي - بالطبع - يتغير هو الآخر بفعل عوامل وشروط اجتماعية.

وإذا حاولنا تفعيل هذه المقولة من خلال القراءات النقدية العربية فإننا نجد أن الإبداع العربي عرف الرؤية المأساوية للعالم منذ عصور قديمة، فقد ارتبطت بمكوناته وبقيت خفية ومجهولة عند القارئ، تبرز في أشكال متعددة. وقد كشفت القراءات النقدية العربية التي تبنت المنهج البنيوي التكويني، عن تعدد وتنوع الرؤية المأساوية وتعقدها بسبب تعدد عواملها التكوينية وتعقدها، فهنالك الرؤية المأساوية الناتجة عن الحرمان والتهميش الاجتماعي، أو بسبب القهر الاقتصادي، أو النفسي، أو الأيديولوجي، أو الانقسام الطائفي. لقد مكنت البنيوية التكوينية الباحثين العرب من مقاربة الرؤية المأساوية عند كثير من المبدعين العرب في فترات وأزمنة متفاوتة، وكان العامل الذي جمع بين الدراسات هو اشتراكها في الرؤية المأساوية ولو اختلفت مكوناتها، وظهر عليها تفاوت بين بعضها البعض، في التكوين والبناء التعبيري، والطرح المنهجي. فمن قراءة اتسم منهجها بالرؤية الشمولية، إلى قراءة متخلخلة لم تستوعب المنهج في أصوله ومرجعياته النظرية والتطبيقية.

إن تفاوت النقاد والباحثين في النتائج التي توصلوا إليها مرده إلى تفاوتهم في تمثل الآليات والأدوات الإجرائية للمنهج التكويني، وإلى مراجعة كثير من المسلمات، من أجل قراءة لا تخلو من تعسف. ومثل ذلك قراءة الطاهر لبيب «سوسيولوجيا الغزل العربي... الشعر العذري نموذجا» التي انطلقت من منطلقات أيديولوجية فاتسمت بشيء من التجاوز والمبالغة. إن مأساة الزمرة العذرية هي نتاج التهميش الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وبالتالي فإن العفة التي وسم بها الشعر العذري هي عفة في الشعر وليست في الحقيقة.

أما مدحت الجيار في كتابه «النص الأدبي من منظور اجتماعي»، فقد كشف عن الرؤية المأساوية للإنسان العربي المعاصر، التي تمظهرت في انهزامه أمام الواقع، انهزام يفسره تدهور الظروف الاقتصادية، وانتشار الفساد، ما يؤدي إلى تدهور السلوك العام، وبالتالي فإن القانون الاقتصادي الذي كان من المفترض أن يكون قانونا لتغيير الحياة، تحول إلى ضرورة قاهرة، وعندما يقهر الإنسان فإنه يهزم، ومن هنا تكون مأساته.

وأفرزت قراءة رفيق رضا صيداوي المعنونة بـ «النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية» رؤية مأساوية أخرى ناتجة عن الانقسام الطائفي الذي نتج عن تعارضات في الرؤى والمواقف والأيديولوجيات والثقافات، ومن هنا كانت الحروب والنزاعات الطائفية والدينية، ونتيجة ذلك تأسس الخطاب الإبداعي على التعارض، فساهم في تكريس الإنقسام الثقافي.

وأخيرا أبانت قراءة سلمان كاصد «الموضوع والسرد، مقاربة بنيوية تكوينية» عن نوع آخر من الرؤية المأساوية التي كشفت عنها بنية «التدهور» بسبب ظروف الحرب وتعقد الأنظمة الاقتصادية، لذلك مست المأساة عالم الشيخوخة الذي انقطع عن المجتمع بسبب ظروف الحرب، ومست المجتمع كله من فعل تعقد البنيتن الاجتماعية والاقتصادية.

5 - الوعي القائم والوعي الممكن (conscience réelle et Conscience possible)

من المقولات الأساسية في الفن والأدب عند ل. جولدمان، مقولة «الوعي القائم والوعي الممكن»، (conscience réelle et Conscience possible) وهي مقولة مشتركة بينه وبين ج. لوكاتش، وردت عند هذا الأخير في كتابه «التاريخ والوعي الطبقي». وقد أشاد جولدمان نفسه بهذا المفهوم فقال: « ... إن إدخال مقولة النظرة الشمولية وتأكيد استحالة التمييز بين الأحكام المادية والأحكام التقويمية ولاسيما إدخال المبدأ الفعال في الفكر الجدلي إلى العلوم الاجتماعية، أعني به الوعي الممكن، يخلق إمكانية إقامة علم اجتماع جدلي إيجابي»[168]، فلماذا هذا الاهتمام المميز بمقولة «الوعي الممكن» (conscience possible) عند ل. جولدمان؟ وما هي مستويات هذا الوعي؟

يعترف جولدمان منذ البداية بأن مصطلح «الوعي» من المصطلحات الزئبقية التي لا يمكن التحكم في مدلوله، نظرا إلى الصعوبة التي تعترض الباحث لتدقيق معناه، «ومصدر الصعوبة، في الغالب، راجع إلى الطابع الانعكاسي لكل تأكيد على الوعي، نتيجة لكوننا عندما نتحدث عنه، فإنه يكون موجودا باعتباره «الذات» و«الموضوع» في الخطاب، ما يجعل من المستحيل الوصول إلى أي تأكيد يكون، في آن، نظريا خالصا وصحيحا من حيث الصلابة»[169]، غير أن هذه الصعوبة المعلن عنها لم تمنع جولدمان من اقتراح تعريف مؤقت (للوعي) له ميزة مزدوجة تتمثل في الكشف عن الصلة «بين الوعي والحياة الاجتماعية، كما أنه يضيء في الوقت نفسه بعض المعضلات المنهجية»[170]، ومن هنا كان تعريف الوعي بأنه: «مظهر معين لكل سلوك بشري يستتبع تقسيم العمل» [171].

يكشف هذا التعريف أن الوعي، بوصفه واقعة معينة، يقتضي وجود «ذات» و«موضوع»، أي «وجود ذات عارفة وموضوع للمعرفة»[172]، والذات العارفة التي يقصدها جولدمان «ليست لا فردا معزولا ولا جماعة من دون زيادة، وهي بنية جد متغيرة ينضوي تحتها في آن، الفرد والجماعة، أو عدد معين من الجماعات» [173]، وأن وجود ذات عارفة

وموضوع للمعرفة يفترض أيضا التطابق بينهما، وفي هذه الحالة «يكتسب الوعي طابعا انعكاسيا» [174].

ومن هذا المنظور لمفهوم «الوعي»، يسوق الباحث مسألة أخرى مرتبطة بدراسة واقعة وعي، وهي تتمثل في معرفة درجة ملاءمة الوعي للموضوع. فالوعي عادة لا يكون ملائما لموضوعه، و«لكي يكون كذلك، يجب أن يتصل الوعي بمجموع الكون والتاريخ»[175]. وقد دقق جولدمان في هذا التحليل، وبين أن التلاؤم بين الذات (الفاعل) والموضوع يتحقق عندما تتعلق الدراسة بالذات أو التاريخ أو المجتمع، وهذا ما أكده جمال شحيد حين قال: «وعندما يتعلق موضوع المعرفة بالفرد نفسه أو بأي حدث تاريخي أو اجتماعي، فإن الفاعل والموضوع يتلازمان حتما» [176].

يستخلص ل. جولدمان مما سبق أن:

أ - كل واقعة هي من بعض جوانبها الأساسية واقعة وعي، وكذلك:

ب - كل وعي هو، قبل كل شيء، تمثيل ملائم لقطاع معين من الواقع، على وجه التقريب» [177].

معنى هذا أن الإبداع هو واقعة اجتماعية، أي أنه شكل من أشكال الوعي الذي ينبغي تمثله وتفسيره، لأنه ليس وعيا مستقلا، بل على درجة من التلاؤم مع قطاع معين من الواقع، ومن هذا التحليل نلج إلى مسألة العلاقة بين الواقع القائم والوعي الممكن.

عرف جمال شحيد الوعي الممكن (conscience possible) بأنه: «ما يمكن أن تفعله طبقة اجتماعية ما، بعد أن تتعرض لمتغيرات مختلفة من دون أن تفقد طابعها الطبقي» [178]، غير أن هذا التعريف يبدو غير مكتمل، لأنه لا يشير إلى تطلعات ومطامح الطبقة الاجتماعية، وهو مستوحى من تصورات جولدمان، فالوعي الممكن هو تصور لوعي جديد، مؤسس على وعي قائم كان سببا في تبلوره، فهو السبيل لفهم الوعي الواقع، فالإبداع الأدبي وعي وتطلع إلى مستقبل. فإذا كان «الوعي الواقع هو مجموع التصورات التي تملكها جماعة عن حياتها ونشاطها الاجتماعي، سواء في علاقتها مع الطبيعة أو في علاقتها مع الجماعات الأخرى، فإن هذه التصورات تبدو ثابتة وراسخة بحيث لا يمكن تصور وجود الجماعة المذكورة من دونها» [179]، إن الوعي الممكن هو النتيجة التي آل إليها الوعي القائم، فأفرز تصورات وطموحات تريد الجماعة الوصول إليها، فهو لا يختلف عن الرؤية للعالم، لأنه «يجسد الطموحات القصوى التي تهدف إليها الجماعة «ومن» هنا «كانت» العلاقة وثيقة بين الوعي الواقع، والوعي الممكن، غير أن الوعي الممكن هو المحرك الفعال لفكر الجماعة، بل هو الذي يرسم مستقبلها ويعطيها صورتها الحيوية في الماضي والمستقبل» [180].

إن هذا التحديد لمفهوم الوعي الممكن كان أحد العوامل الأساسية التي دفعت جولدمان إلى إقامة الصلة بين الأدب ووعي الجماعة المعبر عنها. فالوعي الممكن حاجة من

الحاجات المفتقدة، لذا اعتبر جولدمان الرواية مكون من مكونات الوعي الممكن لجماعة ما، فـ «ليس النتاج الأدبي مجرد انعكاس بسيط للوعي الجماعي الواقع، لكنه تعبير عن الوصول إلى مستوى متقدم من الانسجام للميولات الخاصة لوعي جماعة أو أخرى، هذا الوعي ينبغي النظر إليه على أنه حقيقة دينامية موجهة نحو تحقيق حالة التوازن لتلك الجماعة. وهما يميز في العمق السوسيولوجيا الماركسية من مجموع الاتجاهات السوسيولوجية الأخرى (...)، في هذا الميدان، كما في جميع الميادين الأخرى، هو كونها المفهوم المفتاح، لا في الوعي الواقع، لكن في الوعي الممكن الذي سمع وحده بفهم الوعي الأول» (181). أي أن السوسيولوجيا التكوينية ترتكز على الوعي الممكن باعتباره رديفا للرؤية، وهو الأساس لفهم الوعي السابق (القائم)، و«ينتج عن ذلك أن أشكال الوعي لدى طبقة ما، هي في الوقت نفسه تعبير عن رؤية العالم لدى هذه الطبقة. وكل عمل أدبي، بالتالي، يجسد ويبلور رؤية العالم لدى هذه الطبقة أو تلك يجعلها تنتقل من الوعي الفعلي الذي بلغته، إلى الوعي الممكن» (182).

إن المحاولات التنظيرية لتحديد مفهوم الوعي، كما رأينا، ساهمت في الكشف عن وظيفة الأدب ودوره وضرورته الاجتماعية والإنسانية، من خلال تحديد مفهوم الوعي. فالوعي مظهر لكل سلوك إنساني نابع من الواقع، ويعود على الواقع نفسه، لأنه يهدف إلى تغييره وتجديده، ويلعب الإبداع بوصفه بنى شاملة تحمل وعيا قابلا للتغيير بتغير الواقع، وقد أكد محمد ساري هذه الرؤية النقدية في سياق حديثه عن «فاعل الإبداع الثقافي»، فقال: «وبما أن الإنسان يغير الواقع بواسطة عمله الذي ينبع من هذه البنى الشاملة، يتغير الوعي البشري تباعا لتغير الواقع، لهذا نجد أن النظرة إلى الحياة وكيفية التفكير التي كانت صالحة في وقت ما، وساعدت الإنسانية على التطور، تصبح غير قادرة على متابعة الواقع الذي تغير. وتصبح فكرة متعصبة ومحافظة إذا لم تكيف نفسها مع الواقع» (183).

وبانتقالنا إلى القراءات النقدية العربية المعاصرة التي تفاعلت مع هذه المقولة، نجد النقاد المغاربة قد انشغلوا بالبنيوية التكوينية بوصفها منهجا نقديا، اتخذوا هذه المقولة آلية منهجية للكشف عن الظروف والتحولات الاجتماعية والتاريخية، التي تمظهرت في الأعمال الروائية. ومن هؤلاء النقاد نذكر عبدالكريم الخطيبي في كتابه «الرواية المغربية»، وسعيد علوش في كتابه «الرواية والأيديولوجية في المغرب العربي»، ومحمد برادة في دراسته «محمد مندور وتنظير النقد العربي»، وحميد لحمداني في «الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي»، ومحمد بنيس في قراءته «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب» التي سنقف عندها لتحديد رؤيته النقدية في ممارسته لمقولة «الوعي القائم والوعي الممكن»، لقد حدد الباحث البنية العميقة للمتن الشعري المدروس في ثلاثة محاور سماها «قوانين» وهي «قانون التجريب، وقانون الهزيمة

والانتظار، وقانون الغرابة»(184)، وهذه القوانين هي في الواقع الحصيلة التي تمخضت عن دراسة البنية السطحية التي صبت في بنية أكثر شمولية.

إن عنصر التجريب الذي توصل إليه الناقد من خلال تفكيكه البنية السطحية للمتن الشعري المعاصر في المغرب، يشير إلى«الوعي المتأزم» لزمرة الشعراء المعاصرين في المغرب، فالتجريب الذي عرفته القصيدة المعاصرة في المغرب يدل على التردد الذي عرفته (فئة) من الشعراء المعاصرين في المغرب، لأنها لم تتمكن من صياغة رؤية مستقبلية تعبر عن طموحاتها، ما يؤكد وجود أزمة «وعي» عند الشعراء المعاصرين في المغرب.

لم يستقر الشعراء في المغرب على رؤية موحدة، حيث تمظهر «وعيهم المتأزم» (الوعي الواقع) في القطيعة مع التراث تارة، والعودة إليه تارة أخرى. هذه الرؤية هي التي جعلت «قصائدهم تظهر كأن لا مستقر لها»(185)، فعدم الاستقرار أضفى على تعدد التجارب في القصيدة المعاصرة في المغرب، وهذا أمر يتصل برؤية متكاملة تعكس وضعا اجتماعيا متأزما، وهي في الوقت نفسه تطمح إلى تغيير واستشراف «ما هو ممكن» الذي يحلم به الشاعر المغربي وتماثل مع واقع القصيدة المغربية.

ومن مظاهر رؤية «الوعي المتأزم» أشار م. بنيس إلى غياب «التناسق والتجانس» بين مواقف الشعراء المعاصرين بالمغرب، ومن أشكال ذلك الخروج عن البنية الإيقاعية، والدليل على ذلك محاولات الشعراء (بوصفها سلوكا) التي كانت أقرب إلى التجربة الفردية فضلا عن كونها لا تشير إلى أدنى انسجام واع بين الشعراء. وبين محمد بنيس أن مواقف الشعراء غير قارة، وقد أعطى هذا التفسير الإحساس بأن «خروج الشاعر في قصيدة من القصائد ما هو إلا خطأ سقط فيه دون وعي أو إدراك منه لهذا الخروج، فتراجع عنه عند كتابة قصيدة موالية» (186)، مما يدل على وجود وعي متأزم لدى الشعراء المعاصرين في المغرب.

إن المتن الشعري المعاصر بالمغرب صورة مماثلة لوضعية سوسيولوجية متأزمة عاشها الشعراء، ويفسر هذه الوضعية المجال الإبداعي الذي جسد الوعي الذي أومأنا إليه، والذي لم يسعف الشعراء للقيام بمحاولات تجديد جادة وواعية،

فكانت الاستكانة إلى السائد من الاعتقادات الخاطئة التي لم تسعف الشعراء في المغرب للقيام بمحاولات تجديد واعدة.

نأتي إلى العنصر الثاني المكون للبنية العميقة الدالة للشعر المعاصر في المغرب، ويمثل في «السقوط والانتظار»، الذي يجسد رؤية الوعي المتأزم الذي عرفته زمرة الشعراء. فالسقوط يكشف عن فهم رؤية الشعراء لواقعهم الاجتماعي الذاتي منه والموضوعي، وهو يتماثل مع الوعي الذي طبع المرحلة التاريخية. وقد تمظهر هذا السقوط في بنية الأساليب التي وظفت في المتن الشعري، والتي تمحورت في «الموت، والهزيمة، والخدعة، والحزن، والغربة، واللاجدوى، واليأس» (187).

إن حديث الشاعر المعاصر في المغرب عن الموت يؤكد رؤية تأزم الإنسان والواقع، وعلى هزيمتها، فسقوط الإنسان انهزام له، ولا يكون الانهزام إلا حيث يكون الوضع الاجتماعي المتردي. وهذا ما يبينه عليه الشاعر أحمد صبري:

الحب في الهزيمة

الحب في الصفاء

عذبني الحفار بالسؤال

يا أيها المحارب المهزوم

لأن الحب لا يساوي عندي الخيانة

لأن قلب العاشق المهزوم وردة، أنشودة، أمانة [188].

أما «الانتظار» فهو القطب الآخر للرؤية الجزئية، إنه «الوعي الممكن»، الذي جسدته جمل الإثبات، إنه طريق تغيير الوعي المتأزم، وطريق المنتظر الذي «يتراوح بين المعلوم والمجهول» [189]، إنه البطل (الرؤية) المأمول الذي ينتظر قدومه الجميع ليقوم بالتحويل والتغيير المرتقب، وهذا ما يبتغيه الشاعر أحمد الجوماري، حين يأمل فارسا مُخلِّصا هذه الدنيا من الشرور والآثام بعد أن امتلأت لصوصا.

يا فارس الصباح

يا منقذا مدينتي من قبضة الظلام والضباب والقيود

يا ثائرا على اللصوص والأوغاد والمسوخ

يا منشدا لحن المصير

تراك أين؟ [190].

وترقبا لهذه الرؤية (الانتظار) تعددت المجالات بتعدد الأساليب التي تجسد الرؤية المرتقبة وهي البعث والحياة [191]، ومن هنا نجح الشاعر المغربي المعاصر في التمييز، «بين الكائن والممكن» [192]، الكائن الذي يمثل الحاضر المتأزم الساكن، وبين الممكن (المستقبل)، أي الرؤية التي ترتقب الأمل الذي يلوح في الأفق.

إن رؤية الشاعر المغربي المعاصر المجسدة للوعي المتأزم (الكائن) ترفض كل موروث، لأنه رديف لهذا الوعي الذي لا بد من تغييره ورفضه عن طريق «إنشاء قيم تعبيرية أخرى مستقاة من أرض لا عهد للناس بها، فوقع الانفصال بينهم وبين القراء... فكان البعد عن الناس بدل الاقتراب منهم... وكانوا في الوقت نفسه يغادرون الذوق الأدبي العام» [193]، مثل هذا الخروج كما يراه م. بنيس أفضى إلى الغموض والغرابة بشكل أدق، ما نتج عنه صراع بين موروث يريد المحافظة على القيم السائدة وبالتالي المحافظة على الكائن المتمثل في الوعي المتأزم، وبين قيم جديدة وهي هذا الممكن المرتقب الذي يرفض القيم السائدة بانفتاحها على الغرابة.

رابعا - البنيوية التكوينية في الخطاب النقدي العربي

نتناول في الجزئية الرابعة من هذه الدراسة عرض القراءات النقدية العربية المعاصرة التي تبنت المنهج البنيوي التكويني وقامت بتجريب مقولاته. وهي القراءات التي حاولنا عرضها وفق تسلسلها التاريخي، والتي قاربت أعمالا مختلفة منها ما يتصل بأعمال إبداعية فنية، ومنها ما يتصل أيضا بأعمال ذات طابع نقدي/ فكري، سواء صرحت بالمنهج أو لم تصرح به، مراعيا في ذلك مبدأ أساسيا في كل قراءة، وهو انطلاقها إما من الرؤية وصولا إلى التشكيل، وإما من التشكيل بحثا عن المكون الباني، وقد جاءت هذه القراءات في ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: وهو القراءات التي قاربت نصوصا إبداعية شعرية، وهي «سوسيولوجيا الغزل العربي» للطاهر لبيب و«ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب... مقاربة بنيوية تكوينية» لمحمد بنيس، ودراسة مختار حبار «شعر أبي مدين التلمساني... الرؤيا والتشكيل».

الصنف الثاني: يتمثل في القراءات التي قاربت الأعمال الروائية أو القصصية، ويضم «المنتمي» لغالي شكري و«الرؤية والأداة» لعبدالمحسن طه بدر و«الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي» لحميد حميد لحمداني و«فضاء النص الروائي» لمحمد عزام و«الرواية العربية... واقع وآفاق» تأليف جماعي، و«النص الأدبي من منظور اجتماعي» لمدحت الجيار و«الموضوع والسرد» لسلمان كاصد و«النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية» لرفيق رضا صيداوي.

الصنف الثالث: جمع القراءات التي قاربت الدراسات النقدية وهي: «محمد مندور وتنظير النقد العربي» لمحمد برادة، و«سوسيولوجيا النقد العربي» لداود سلوم، و«في معرفة النص» ليمنى العيد، ومقال مختار حبار الموسوم «المرجعية الكلامية لنظرية النظم عند الجرجاني».

وقد حاولت في عرض هذه القراءات التركيز على مفهوم المنهج كما تمثلته كل قراءة وتمظهر فيها، وإبراز الرؤية للعالم التي كانت مستهدفة فيها، وحصر مكونات البنية التكوينية أو البنية العميقة الدالة التي ماثلت السطح أو المعادل الموضوعي.

من الدراسات القديمة التي اعتمدنا عليها لمقاربة المنهج البنيوي التكويني، قراءة الناقد المصري غالي شكري المعنونة بـ «المنتمي»، التي أدرجناها ضمن هذه القراءات التي تبنت المنهج البنيوي التكويني، علما أن صاحبها لم يدل في بيانه المنهجي بأي إشارة تشير إلى اعتماده هذه المقاربة البنيوية التكوينية. وقد أدرجت هذه الدراسة ضمن هذا المنظور المنهجي الذي نحن بصدد دراسته، لأنها أقرب الأعمال إلى موضوعنا على اعتبار أنها تبنت مشروعا بنيويا تكوينيا من دون أن تسميه.

يبين الناقد غالي شكري في مقدمة كتابه «المنتمي» أنه لم يتبع المنهج التاريخي، بل حاول أن يربط «في البداية بين أزمة الانتماء في جيل نجيب محفوظ الواقعي، وهذه الأزمة انعكست بين

يديه على مرآة الفن»[194]، من هذا التصريح ندرج هذه الدراسة ضمن القراءات النقدية العربية التي تبنت المنهج البنيوي التكويني. فما يهمنا هو روح المنهج الذي طبقه الباحث لقراءة أدب نجيب محفوظ، وليس المصطلح، والذي حاول من خلاله أن يستكشف المكون الباني، أو رؤية المبدع وجيله (مأساته) التي «تجد تعبيرا فنيا لها في أزمة جيل كمال عبدالجواد» [195].

تناول غالي شكري في «المنتمي» قضية الانتماء في ثلاثية نجيب محفوظ، وهي القضية التي عرضت نفسها جليا في أدب الكاتب، وليس شرطا أن تكون الرؤية التي عبر عنها المبدع نحو هذه القضية هي ما كان يقوله أو يعبر عنه من مواقف في شؤون السياسة والدين والفلسفة «لكنه حين يكتب فإن رؤياه الجمالية هي استقلال نوعي عن هذه الآراء والإفتاءات والتصريحات»[196].

عالج غالي شكري رؤية الانتماء أو أزمة جيل نجيب محفوظ الأساسية التي تجلت في أزمة جيل كمال عبدالجواد في خمسة فصول. جسدت المكون الباني لأزمة شخصية كمال **عبدالجواد** وجيله، التي تناولها كمعادل موضوعي في أزمتها لجيل نجيب محفوظ. فالرؤية (الانتماء) التي رآها الباحث تتستر «خلف لافتات أخرى كالضياع والاضطهاد واتباع الطرق القصيرة والمسدودة»[197].

وتمظهر الانتماء (الرؤية) في روايات «القاهرة الجديدة، خان الخليلي، زقاق المدق، بداية ونهاية» التي أكدت حاجة مصر إلى ذلك، لأنها تعيش أزمة مأساة تمظهرت في الفرد (كمال **عبدالجواد**)، وهي تعكس الرؤية الجماعية. وقد ماثل الباحث الجانب العقلي من شخصية نجيب محفوظ للوصول إلى المكون الباني الذي جسدته البنية السطحية التي تمظهرت في الشكل التاريخي في «الثلاثية». وفي السياق نفسه عالج غالي شكري «ملحمة السقوط والانهيار» التي تجسد مأساة الضائعين والمضطهدين. فالمناخ الذي تحياه شخصيات الثلاثية «لا يخرج بصورة عامة عن المناخ التقليدي للملحمة»[198].

وجاء «المنتمي بين الدين والعلم والاشتراكية»، بوصفه فكرة مجردة، وقد تتبعه غالي شكري في أدب نجيب محفوظ منذ أن كان «طفلا يحبو أو شابا ناضجا» إلى أن أصبح منتميا مأزوما، وتمظهرت قضية الانتماء في الدين والعلم بعد أن جرب الفنان كل الحلول والمشكلات التي صادفته. واستكمل غالي شكري رؤيا الثورة الأبدية لتطور أزمة المنتمي (الروائي) بوصفها رؤية أو مكونا بانيا في القصة القصيرة التي عاد إليها نجيب محفوظ بعد انقطاع دام نصف قرن، وفي «الملحمة» المعنونة بـ «أولاد حارتنا»، وفي «اللص والكلاب»، و«السمان والخريف».

والمنتمي كما تشخصه روايات نجيب محفوظ إما «عاما» وإما «خاصا». فالأول مجرد افتراض مثلته «أولاد حارتنا»، وقد اكتسب سماته من الفكر الإنساني، والثاني خاص وهو ينتمي إلى الفكر المحلي المشخص في «اللص والكلاب» و«السمان والخريف» [199]، غير أن

ما جسد «العام» في «أولاد حارتنا» له وجهه الخاص. ومثل هذا «الخاص» (اللص والكلاب) له وجه «عام». معنى هذا فإن «أدب محفوظ في مرحلته... الجديدة يتحرك يمنة ويسرة كبندول الساعة حركة واحدة منتظمة» (200).

يقوم منهج غالي شكري على فرضية مؤداها أن الصياغة الروائية عند نجيب محفوظ وأبنيتها التعبيرية الجديدة التي أبدعها الفنان هي بوحي من مكون باني أو بنية مسبقة، فضلا عن الواقع المتغير الذي يشكل «لوجوس» الروايات التي صاغها نجيب محفوظ. ومثل هذه الرؤية النقدية لا تخرج عن التصور النقدي للمنهج البنيوي التكويني الذي يؤكد العلاقة الجدلية بين رؤية الفنان والشكل التعبيري للرؤية. من أجل ذلك، فإننا موضعنا هذه الدراسة ضمن المقاربات النقدية العربية التي تبنت المنهج البنيوي التكويني، ولو أن صاحبها لم يدل بأي شيء من ذلك.

ومن القراءات النقدية التي حاولت أن تطبق المنهج الذي يسعى إلى ربط الظاهرة الأدبية بوصفها تشكيلا، وبين رؤيتها أو مكونها الباني بوصفها فاعلا مؤثرا في بروز الظاهرة الفنية، نسوق قراءة عبدالمحسن طه بدر المعنونة بـ «الرؤية والأداة/ نجيب محفوظ»، وهي القراءة التي حاول صاحبها أن يحدد «الصلة بصورة دقيقة بين رؤية الأديب للحياة والإنسان وبين الأثر الذي يبدعه» (201).

وواضح من هذه القراءة أن الباحث وإن كان قد أنجز مقاربة تجنح إلى المنهج البنيوي التكويني، لكنه لم يصرح بهذا. فهو يؤمن بـ «أن رؤية الأديب للحياة وللإنسان عامل مؤثر ليس في اختيار الأديب موضوع العمل الأدبي ومضمونه فقط، ولكنها تشكل، أيضا، عاملا حاسما في تحديد وفرض أدوات التعبير التي يعبر بها الأديب عن مضمون عمله الأدبي» (202). لم يؤكد الباحث تأثره المباشر بأي منهج يربط الظاهرة الفنية بمكوناتها الفاعلة، ولم يشر عبدالمحسن طه بدر، سواء في مدخله المنهجي أو في قائمة مصادره ومراجعه، إلى ما يدل على ذلك. وليس شرطا أن تكون القراءة قامت باستيحاء روح المنهج التكويني لتوصف بأنها مقاربة بنيوية تكوينية، بل نشير إلى ذلك من باب التوضيح والبيان للتمييز بين القراءات العربية التي أخذت بالمنهج الجولدماني بطريقة مباشرة، وبين القراءات التي اقتنعت بربط الظاهرة الأدبية بمكونها الباني باعتباره الفاعل الذي أنتج القابل.

وكشفت الأهداف التي أعلنها الباحث عبدالمحسن طه بدر في مقدمة الدراسة عن استفادته من الدراسات التي كتبت عن نجيب محفوظ والتي مكنته من تقديم فروضه وصوغ أهدافه التي نشير إليها مختصرة على النحو الآتي: توضيح العلاقة بين رؤية الأديب وبين أعماله التي يبدعها، تتبع عبدالمحسن طه بدر في فصول هذه الدراسة الثابت والمتغير في رؤية نجيب محفوظ، ومن ثم الكشف عن جذور هذه الرؤية، وعن الثابت والمتغير فيها، ومدى صلتها أيضا بينها وبين أدوات التعبير التي اختارها الأديب للتعبير عنها» (203).

لذلك قسم الباحث موضوع قراءته إلى خمسة أبواب، فضلا عن المدخل والخاتمة، ففي المدخل طرح الباحث إشكالية الرؤية والتشكيل، التي اعتبرها امتدادا لقضية اللفظ والمعنى والمضمون والشكل، التي طرحت نفسها بأشكال مختلفة وانقسم فيها النقاد قسمين، حيث انتصر الأول للفظ (الشكل) وانتصر الثاني للمضمون (الرؤية). إلى أن جاء النقد الحديث فأكد حتمية العلاقة بين المضمون والتشكيل (الرؤية والتشكيل)، وتأتي هذه القراءة لتؤكد هذه الحتمية (الرؤية والتشكيل).

تتبع عبدالمحسن طه بدر في فصول الدراسة الثابت والمتغير في رؤية نجيب محفوظ، من بواكير إنتاجه حتى نضجه الفني. واقتضت الخطة المنهجية التي اعتمدها الباحث أن يبدأ بالحديث عن جذور الرؤية باعتبارها المكون الباني لأدب نجيب محفوظ، وهذا تماشيا مع الأهداف المحددة التي حاول تحقيقها، وثانيا دراسة «الأعمال المبدعة بصورة دقيقة ومتأنية حتى يستطيع رؤية الأديب» (204).

ففي الفصلين الأول والثاني من الباب الأول بحث عبدالمحسن بدر عن جذور رؤية نجيب محفوظ التي مرت بعدة مراحل، منها التردد في الاختيار بين الأدب والفلسفة، ثم كشف الباحث عن العناصر الثابتة في هذه الرؤية، من خلال ما كان يكتبه الروائي من مقالات في الفكر والفلسفة عن المثالية والمادية، وفي الثنائية التي تنظر إلى الإنسان كجسد هابط وروح سامية. وخلاصة رؤية نجيب محفوظ هي «محاولة قهر الإنسان الجانب المادي الحيواني الغريزي في الإنسان، الذي لا ينتهي به إلا إلى الكارثة» (205)، وحاول عبدالمحسن بدر أن يجسد في مجموعة «همس الجنون» مظاهر رؤية المفارقة العجيبة التي تنبع من نقيضين:

- علاقة الرجل بالمرأة.
- أثر المال في البشر.

وحاول الباحث أن يجسد الأداة التي رسمت هذه الرؤية على مستوى البناء الفني للقصص (همس الجنون).

وفي الباب الثاني (الرؤية الوهمية) كشف عبدالمحسن طه بدر عن رؤية جبروت الأقدار وقدرتها على العبث بالناس والسخرية منهم في رواية «عبث الأقدار»، إن الرؤية الثانية (رادوبيس) تصل إلى النتيجة نفسها لكن بأسلوب آخر وأداة مغايرة. وتختلف رؤية كفاح طيبة في الباب الثالث عن الرؤية السابقة، فالجهد والإرادة والتضحية لها قيمتها (206)، وفي «القاهرة الجديدة» فقد جسدت النظرة المطلقة إلى الفساد الطبقة البورجوازية، «فساد لا بداية له ولا نهاية» (207).

وفي رواية «خان الخليلي»، برزت رؤية شاملة لأنها غطت كامل المجتمع بطبقاته، حيث عكست صورة الثبات وعدم التغيير على طبقات المجتمع، وماثل الباحث دراسة هذه الرؤية

بدراسة الأداة (السراب) رؤية يبدو عليها شيء من الضبابية والغموض غير أنها لا تخرج عن الإطار الاجتماعي لكونها تشير إلى حياة الفرد الضائع في ظل الطبقة الأرستقراطية. وإذا كانت بيئة «زقاق المدق»(208) هي بيئة خان الخليلي نفسها (المكان نفسه وتقارب الأحداث في الزمن)، فإن الخلاف بين الروايتين لا يكمن في الموضوع بقدر ما يمكن في عمق الرؤية ووضوحها في رواية «زقاق المدق».

وبعد، فإن هذه الدراسة حاولت أن تقارب رؤية نجيب محفوظ الثابتة والمتغيرة عبر متابعة تطور فنه الروائي، وهي الرؤية التي ماثلها بمقاربة فنية أسلوبية تؤكد صلتها بها. ومثل هذه القراءة أراها تتماثل مع القراءات روح منهج جولدمان، ما دامت المقاربة التي اعتمد عليها الباحث تطمح إلى ربط الظاهرة الفنية بمكوناتها الفاعلة.

ومن المقاربات العربية التي استوحت المنهج البنيوي التكويني صراحة، قراءة الباحث التونسي الطاهر لبيب المسماة «سوسيولوجيا الغزل العربي... الشعر العذري نموذجا»، الذي حاول أن يطبقه على الظاهرة الشعرية العذرية بشيء من المرونة والتعديل للخطوات الإجرائية التي اقترحها جولدمان، استبعد الطاهر لبيب عن منهجه المفاهيم التي طورها النقد الاجتماعي، ومنها مفهوم «الانعكاس» الآلي الذي نجم عن تطبيقه الإفراط في استخراج المعلومات التاريخية. وقد وجه الطاهر لبيب نقده لهذا المفهوم تمهيدا لتناول مفهوم أساسي في المنهج البنيوي التكويني هو «التماثل»، لأن «الأجناس الأدبية... تفضي إلى كون خيالي ينبغي البحث لا عن تطابقه مع التجريبي بل عن تماثله البنيوي معه» (209).

وتجلت ملامح المنهج البنيوي التكويني في هذه القراءة من خلال الخطة الإجرئية التي قام بها الطاهر لبيب للبحث عن «البنية العميقة الدالة» المكونة للذات العربية، بوصفها الذات الكلية المتحكمة في الكون الشعري العربي، ومن تشظياتها الظاهرة العذرية العربية وكونها الشعري الخاص بالزمرة العذرية المتميزة عن باقي الزمر الأدبية.

حاول الطاهر لبيب دراسة عناصر «البنية العميقة الدالة من الحالة السكونية الثابتة إلى الحالة الدينامية» بهدف تجاوز البنية لبلوغ ذات متميزة من الناحية التاريخية. فالتفاعل بين البنية والذات يرجعنا إلى الطبيعة التكوينية للبنية. وحصر الباحث مكونات البنية العميقة الدالة والمتمثلة في بنية «الحرمان» الاجتماعي التي أدت إلى بروز الظاهرة العذرية، والتي ترجع إلى أسباب «التهميش» الاجتماعي للزمرة العذرية المرتبطة بالظروف الاقتصادية التي عاشها شعراء الكون العذري. وقد انطلق الطاهر لبيب من فرضية لا تقبل «الانعكاس»، حيث تقوم على مبدأ «المقارنة» و«المماثلة» كي يصل إلى تحديد الرؤية المأساوية التي كان وراءها مكون «الحرمان».

وبغض النظر عن النتائج التي توصل إليها الباحث، فإن ما يهمنا هو التعرف على طبيعة المنهج الذي طبقه الطاهر لبيب في قراءته السوسيولوجية للشعر العذري. فقد استعان الباحث بمنهجين نقديين: **أولهما** منهج علم الاجتماع الذي استوحاه من الفكر الماركسي، **والثاني** المنهج البنيوي التكويني الذي أخذه عن ل. جولدمان. وقد مكنه هذا الدمج بين المنهجين المذكورين من مقاربة ظاهرة الشعر العذري لزمرة من الشعراء العرب عاشوا شروطا مادية واجتماعية وثقافية مكنتهم من أن يكون لهم وعي جمعي تجلى في هذه الرؤية المأساوية لزمرة الشعراء العذريين.

تجلت عناصر المنهج الاجتماعي في هذا البحث، الانطلاق من العام إلى الخاص، فتناول الطاهر لبيب تحليل أهم العناصر الأساسية المحيطة بالظاهرة الشعرية العذرية، وهذا ما مكنه من فهمها والاقتراب منها. وقد نظر إليها الباحث على أنها بنية دالة شاملة استعاض بها عن مرحلة الفهم التي تعد محطة رئيسية في المنهج البنيوي التكويني. استغنى الباحث عن تحليل البنيات اللسانية والجمالية التي تنهض على العلاقة الثنائية الرجل/ المرأة، التي تميل إلى إبراز تفوق الذكورة على الأنوثة. إن هذا التفوق لا نجد مظاهره على مستوى الحياة الواقعية فقط، بل نجده أيضا على مستوى اللغة العربية نفسها. أما تطبيق المنهج البنيوي التكويني فبرز أولا من خلال «تحديد» البنية المستهدفة (الكون الشعري العذري)، وهذا مطلب منهجي أكدته البنيوية التكوينية، أضف إلى ذلك اعتماد الباحث مبدأ «التماثل» بوصفه أداة إجرائية مكنته من حصر رؤية الزمرة العذرية وتقديم تفسير لها.

ومن القراءات النقدية التي تبنت المنهج البنيوي التكويني دراسة الباحث محمد برادة المعنونة بـ «محمد مندور وتنظير النقد العربي»[210]. وهي دراسة تلقي الضوء على ناقد وليس مبدعا. فمن الناحية المنهجية فإن هذه القراءة تجنبت مستوى «الفهم» (compréhention) بوصفه مرحة أساسية لمقاربة البنية الدالة، ذلك لكون الباحث لا يقارب عملا إبداعيا بل ناقدا.

إن الغرض الأساس من هذه القراءة النقدية، كما بين محمد برادة، هو متابعة أعمال محمد مندور وملاحقة مفاهيمه ومساره النقدي وفق منهج نقدي جديد رآه مناسبا لقراءة وتقييم أعمال الناقد. وقد أعلن برادة منهجه الذي قال عنه إنه يستفيد كثيرا «من المناهج والأبحاث المنجزة في مجال الاجتماع الأدبي وتطبيقاته النقدية لأنها تعطي الأسبقية للجدلية التاريخية»[211]، ويقتفي أثر المناهج الصادرة عن البنيوية التكوينية كما بلورها كل من جورج لوكاتش، ولوسيان جولدمان[212] وقد برر الناقد اختياره هذا المنهج بقوله: «في رأينا أن ميزة المنهج، فضلا عن مرونته المفهومية، في الأهمية القصوى التي يعطيها للتاريخ بمفهومه الواسع... فإن الصدور عن منهج تاريخي جدلي مرتبط بالقوى الاجتماعية وصراعاتها وانعكاساتها الأدبية والفنية من شأنه أن يسهم في تخليص دراستنا من هالات التقديس والتبرير القائم على أحكام مسبقة»[213].

ترمي قراءة «محمد برادة «إلى تحقيق هدفين اثنين لخصهما في السؤالين التاليين:

1 - كيف السبيل إلى فهم كتابات مندور؟

2 - ما الشروح التي يمكن إعطاؤها لتحولاته الثقافية والسياسية؟

إن الإجابة عن هذين السؤالين تقتضي البحث عن المكون الباني للفكر النقدي عند مندور الضارب بجذروه في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لعصره، الذي يتناظر مع كتاباته النقدية والاجتماعية والأيديولوجية. ولتحقيق هذا المسعى أعاد الباحث رسم المسار الذي قطعه مندور في مسيرته النقدية، والذي استوحاه من تصريحه، ويتمثل هذا المسار في ثلاث مراحل: المرحلة التأثرية والمرحلة التحليلية، والمرحلة الأيديولوجية.

ولتفسير كل مرحلة، بحث محمد برادة عن البنية العميقة الدالة التي كشفت عن البذرة التي أنبتت الفكر النقدي عند محمد مندور، الذي جسدته المراحل التي أشرنا إليها منذ حين. فالقراءة التي أنجزها برادة تندرج في ضوء المنهج البنيوي كما بلوره كل من لوكاتش وجولدمان وبيير بورديو، وتكشف عن مدى تمثل الباحث للمنهج التكويني وخصائص قراءته في النقاط التالية:

1 - استبعد الباحث قراءة البنية السطحية، مكتفيا بالبحث عن المنطلقات والمرجعيات بوصفها بنى باطنية تجلت في كتابات محمد مندور النقدية «والتي تمثل رؤياه للعالم، واكتفى بالتحليل الذي قاده إلى إقامة التماثل بين الكتابات النقدية وبين المناخ العام للفترة التاريخية التي أطرت الفكر النقدي عند مندور وكل ذلك لخصه الباحث في السؤال التالي: «كيف نفهم كتابات مندور»؟

2 - أدخل الباحث على منهج جولدمان تعديلات ليجعله أكثر مرونة حتى يكون منسجما مع الأهداف التي تقتضيها قراءته، ما مكنه من استعارة منهج بيير بورديو، الذي أخذ عنه مفهوم «اللاوعي الثقافي» (L’inconscient culturel) ليفسر «مصدر التأثير الحاسم في الاختيارات الثقافية» (214).

3 - استعارته لمفاهيم أساسية ومنها «المثاقفة» ليصل إلى صلب الإشكالية الثقافية والسياسية والأيديولوجية، وليكشف عن المرجع المختفي، وهو ما أعني به المكون الباني للفكر النقدي عند مندور.

4 - طعم الناقد منهجه بمفهوم «المثقف العضوي» الذي أخذه عن جرامشي، ويعني به المثقف المتطور مع الفئات التي ينتمي إليها (215)، ويحدد هذا المفهوم حقيقتين: «الحقيقة الأولى هي أن المثقف لا يعرف على أساس التفرقة بين العمل اليدوي والعمل الذهني.. بل على أساس المكانة والوظيفة الاجتماعية ونظام علاقتها الاجتماعية» (216).

5 - استفادته من النهج التاريخي الجدلي، حيث نظر إلى النقد عند مندور كشكل من أشكال البنية الفكرية للمجتمع. ذلك أن المنهج التاريخي الجدلي ينظر إلى الأدب والسياسة كأيديولوجيا، فلا يعطي قيمة للبناء الجمالي، وقد أكد الباحث هذه الاستفادة في قوله:

«... توخينا الاستفادة، في دراستنا، من المنهج والأبحاث المنجزة في مجال علم الاجتماع الأدبي وتطبيقاته النقدية، لأنها تعطي الأسبقية للجدلية التاريخية» [217].

وفي السياق نفسه، نعرض مقاربة أخرى تبنت المنهج البنيوي التكويني، وهي دراسة أخرى لمحمد برادة «الرؤية للعالم في ثلاثة نماذج روائية» [218]، ويكشف عنوان الدراسة عن غرض الناقد والمتمثل في البحث عن الرؤية التي كانت وراء تشكيل الروايات التي استهدفتها القراءة. وبين «الباحث» في المقدمة المنهجية مفهومه للمصطلح الإجرائي «الرؤية للعالم» بين الروايات التي استهدفتها القراءة، وبين الرؤى للعالم في المجتمعات العربية خلال الفترة نفسها وعن مفهومه للبنية العميقة الدالة.

نهضت مقاربة برادة لرواية «ثرثرة فوق النيل» على تفكيك البنية السطحية بوصفها بنية ما بعدية معلومة عن «العوامة» باعتبارها فضاء له صلة بعناصر الرواية (شخصيات، حوادث، سرد...) وتظهر في الجهة المقابلة «الحجرة القاتمة» المرادفة للكبت والقمع والتشييء، نقيضة «العوامة» المرادفة للانطلاق. ومن هذا التحليل للبنية السطحية يدخل الباحث إلى العمق أو اللوجوس التكويني للرواية فيحدد «الرؤية للعالم» للكاتب، وهي رؤية «تساؤلية ثنائية تحاول القبض على سر انطفاء «الباتوس» الملهب لحماس الإنسان، المغري بوهم السعادة» [219]، وقد أدرك الباحث أن البحث عن الرؤية الاجتماعية في الرواية يستدعي البحث عن المكون الباني في المجتمع المصري خلال الحقبة، وفي ضوء الوعي القائم والوعي الممكن.

وفي الرواية الثانية (الزمن الموحش) [220] تجلت المقاربة التكوينية من تمركز الباحث عند البنية السطحية (الشخصيات، الفضاء، الزمن) كخطوة أولى للبحث عن البنية الدالة، ومنها إلى الرؤية [221]، وكانت «نجمة أغسطس» النموذج الروائي الثالث الذي تجلت من خلاله المقاربة التكوينية التي تكررت في العملين السابقين، حيث كانت الانطلاقة من المعلوم أو الظاهر إلى المجهول أو البنية العميقة الدالة، ومن ذلك إلى الرؤية.

أما قراءة محمد بنيس [222] التي جاءت لتحقق أهدافا توخاها الباحث، وهي قراءة الظاهرة الشعرية في المغرب ووعي إشكالية منهج الكتابة. ولتحقيق هذا الطموح، سعى بنيس إلى تبني منهج يستند إلى وعي بالقوانين وبالبنيات الداخلية والخارجية لـ «المتن الشعري»، وللكشف عن الربط الجدلي بينهما للوصول إلى النواة، أو المكون الباني. ومن هنا جاءت البنيوية التكوينية - بوصفها منهج قراءة - لتحقق هذا الطموح دون التغاضي عن إنجازات البنيوية الشكلانية في الكشف عن قوانين البنيات، ومن المادية التاريخية الجدلية في تفسير البنيات [223].

إن اختيار محمد بنيس البنيوية التكوينية منهج قراءة ينبع من اقتناعه أن المنهج يتسم بالموضوعية فضلا عن كونه يسمح بالكشف عن البذرة التي أنجبت الشكل الذي كان موضوع القراءة. وأفضت المتابعة الحثيثة لهذه الدراسة إلى أن تمثل «محمد بنيس «للمنهج البنيوي

التكويني لم يخرج عن كونه تركيبا بين المنهج الشكلي والمنهج الجدلي [224]، وقد ظهر الباحث بقباعتين: تارة بقباعة البنيوي الشكلاني، وتارة أخرى بقباعة الناقد الاجتماعي الجدلي. ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال البيان المنهجي الذي طفح بمصطلحات البنيويين الشكلانيين والاجتماعيين الجدليين.

إن قراءة الباحث قامت على إبراز تجليات البنية السطحية للمتن (التي أدمجها فيما بعد في بنية عميقة، أسفرت عن ثلاثة قوانين تحكم بنية المتن الشعري ليصل إلى اختراق البنية، وهنا يصل إلى المكون الباني للمتن الشعري المغربي المعاصر بوصفه الذات الكلية المتحكمة في هذا المتن، ويبرز مستوى تفسير البنية الثقافية التي ارتبطت بالمجال الشعري فضلا عن المجالين الاجتماعي والتاريخي. واتخذ الباحث من «بنية الاختراق» قاعدة لتأسيس التماثل بين المتن الشعري المعاصر في المغرب، وبين الواقع المغربي، فكان أن كشف عن رؤية الشعراء المعاصرين التي اختزلها في «الهزيمة والانتظار».

في هذا السياق، ندرج دراسة الناقدة اللبنانية يمنى العيد المعنونة بـ «في معرفة النص»، وهي القراءة التي كشفت فيها الناقدة عن منهجها النقدي الذي أرادته أن يكون بنيويا، وترفض أن تكون بنيويتها شكلية تعزل عناصرها. إنها بنيوية ترى إلى علاقة هذه الدلالات بمرجعها[225]، ولا شك في أن لهذا التصريح قيمة نقدية إذ يلقي الضوء عن منهج الباحثة الذي صرحت بأن يكون بنيويا تكوينيا، فهي ترى أن منهجها استمرار لمنهج جولدمان، وللاتجاه الماركسي، وفي هذا الصدد تقول الباحثة: «اخترت العمل على النص انطلاقا من هذا التيار (أي البنيوية التكوينية) في خطوطه العريضة، واستنادا إلى الفكر الماركسي في مفهومه للعلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، التي يتميز بها الأدب، لا لينعزل، بل ليستقل، ويبقى في استقلاله قولا لما هو حاضر فيه»[226]. فمن حيث التصور المنهجي العام فإن يمنى العيد تبنت المشروع الجولدماني البنيوي التكويني من خلال إصرارها على الكشف عن مكونات البنية الدالة ما دامت، كما قالت، لا تعزل النص الأدبي عن مرجعه.

ويبدو أن الناقدة يمنى العيد لم تتخلص من تأثير الاتجاه الماركسي فيها، ذلك أن رؤيتها للعلاقة بين البنية السطحية ومكونها الباني يؤطرها مفهوم الانعكاس الآلي. فالعمل الأدبي يضاء بمرجعه، وأن «ما هو داخل النص الأدبي... «خارج»، كما أن ما هو «خارج» هو أيضا داخل» [227]، ومن وجهة أخرى فقد اتضح أن الناقدة وظفت مفاهيم المنهج البنيوي التكويني حينما ربطت البنية السطحية بالبنية الدالة، فما يقوله المبدع بوصفه فردا إنما يقوله بلغة الجماعة أو فئته الاجتماعية [228].

وقد حرصت الناقدة - كما قالت - على أن تكون «بنيويتها توفيقية» تعزل النص عزلا مؤقتا دون أن تقطعه بمكوناته. فمسارها النقدي يتقاطع مع الواقعية ومع الأدبية من لوكاتش إلى

باختين إلى جولدمان. وبكلمة وجيزة فإن منهجها النقدي هو ثمرة تفاعل عدة مناهج واتجاهات نقدية.

وعلى مستوى التطبيق قامت الباحثة بتجريب المنهج البنيوي الشكلي في قراءتها لقصيدة «تحت جدارية فائق حسن» لسعدي يوسف، ولرسالة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - (القضاء)، ورواية «السؤال» لغالب هلسا، ونستثني من ذلك قراءتها لرواية «موسم الهجرة إلى الشمال» للطيب صالح، التي حاولت مقاربتها في ضوء المنهج البنيوي التكويني، من حيث اهتمامها بالكشف عن رؤية الكاتب التي وصفتها بالمأساوية. ومهما يكن من أمر فإن الباحثة لم تكن وفية لرؤيتها النقدية التي أعلنت عنها في القسم النظري، فكانت مع البنيويين التكوينيين على مستوى التنظير، ومع البنيويين الشكليين على مستوى الممارسة والتطبيق.

نأتي إلى الدراسة السادسة وهي «الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي» لحميد لحمداني[229]، وهي من أبرز القراءات النقدية العربية التي تبنت المنهج البنيوي التكويني بشيء من المرونة. وقد أبان الباحث عن تصوره للمنهج في المدخل العام للدراسة، وهو تصور استمده من روح المنهج الجولدماني في أبعاده ومبادئه التي لخصها في:

1 - بعد التحليل (الفهم) في الكشف عن البنى الفنية وما تقتضيه من بنى مضمونية.

2 - بعد «التفسير» وهو وضع النص ضمن بنية أوسع، تعبر عنها الرؤية.

وفضلا عن هذين البعدين، كشف الناقد لحميد لحمداني عن تصوره للمنهج التكويني الذي رآه يقترب من الروح العلمية؛ لكونه يسعى إلى تحديد طبيعة العلاقة بين الإبداع والواقع الإنساني، أي أن منهجه يهدف إلى إبراز المكون الباني من خلال الظاهر المعلوم المتمثل في البنية السطحية التي حصرها الباحث في مكونين متناقضين. يعكس الأول موقف المصالحة مع الواقع، ويعكس الثاني موقف الانتقاد للواقع. ورأى حميد لحمداني أن الموقف الأول يعبر عن وعي ممكن بالنسبة إلى الطبقة الاجتماعية، بهدف تحقيق توازن فعلي بين الفئات وظروف الواقع.أما روايات الصنف الثاني (الانتقادي)، فهي أكثر إيجابية، لأن الوعي يساهم في تغيير الحركة التاريخية.

خلاصة هذه القراءة أن حميد لحمداني انطلق من قراءة «المابعد» المتمثلة في البنية السطحية الفنية للوصول إلى «الماقبل»، أي إلى البنية العميقة الدالة التي ماثل بينها وبين الواقع السوسيولوجي الذي حدده في المدخل، رابطا الرؤية بالتصور الأيديولوجي لكاتب الرواية.

أما قراءة الباحث السوري محمد عزام المسماة «فضاء النص الروائي... مقاربة بنيوية تكوينية»، وهي القراءة التي قارب فيها الباحث أدب الروائي نبيل سليمان. وقد أعلن محمد عزام في بيانه المنهجي تطبيقه المنهج البنيوي التكويني في تحليل النص الروائي باعتباره بنية دالة أنتجها في إطار بنية سوسيولوجية، وبوضع النص في سياق بنيته الثقافية والاجتماعية

والتاريخية التي أبدع فيها. تقوم قراءة محمد عزام على جدلية البنيات الداخلية والخارجية للعمل الأدبي، مستفيدا من المناهج الجديدة، ومتجاوزا إياها إلى تفسير البنيات الخارجية في المجتمع. وقد أشار محمد عزام إلى أبعاد مقاربته ومبادئ البنيوية التكوينية التي اختزلها في مرحلة «الفهم» ومرحلة «التفسير»، اللتين يتم فيه إدماج البنيات الجزئية للوحدات الدالة في بنية أكثر اتساعا للكشف عن المكون الباني الذي يبقى دوما هو «الوعي الجمعي».

تقوم مقاربة محمد عزام على قراءة البنية السطحية لأدب نبيل سليمان المتمثلة في تحليل الشكل التعبيري والفني لرواياته التاريخية والسياسية والاجتماعية، فكان أن ركز على قراءة الشخصية الروائية، وبنية المكان وبنية الزمن في النص الروائي، معتمدا في ذلك على بعض المناهج النسقية (البنيوية، السيميائية...) ومن النتائج التي توصل إليها كل من رولان بارت وجوليا كريستيفا ويوري لوتمان حيث وجد فيها ما يساعده على التقرب من البنية العميقة الدالة لأدب نبيل سليمان، ثم قام الباحث بإدماج هذه البنية في بنية أعمق بغية الوصول إلى المكون الباني. لأجل ذلك اخترق محمد عزام الفضاء الثقافي/ الأيديولوجي للنص الروائي، والفضاء الاجتماعي والتاريخي.

ويبدو أن قراءة الناقد محمد عزام لأدب نبيل سليمان كانت أقرب إلى المنهج الاجتماعي الجدلي منه إلى المنهج البنيوي التكويني، فغابت الآليات الإجرائية التي تجسد «التماثل البنائي» فلم تخرج روايات المبدع أن تكون وثيقة أيديولوجية وتحقيبا للتاريخ الفكري السوري خلال المراحل التالية: «1 - مرحلة الحكم العثماني... 2 - مرحلة الحكم الاستعماري الفرنسي.. 3 - مرحلة العهد الوطني» (230).

ومن الدراسات المماثلة للقراءات السابقة دراسة مدحت الجيار بعنوان «النص الأدبي من منظور اجتماعي» (231)، وهي من القراءات النقدية التي تبنت صراحة المنهج البنيوي التكويني، فقارب الباحث فيها ثلاثة أجناس أدبية هي «الرواية والشعر والمسرح». ويبدو أنه اختار منهجه عن وعي تام بأهميته، فلم يغفل المعالجة الفنية للنص فضلا عن اهتمامه بالبحث عن «اللوجوس التكويني» لكل بنية دالة. وقدم تصوره الباحث في القسم الأول من الدراسة لمنهج ل. جولدمان الذي اصطلح على تسميته «البنيوية التوليدية». وتناول الباحث دراسة النص الأدبي من الداخل، تمهيدا للوصول إلى بنيته العميقة الضاربة بعروقها في امتدادات المجتمع. وقد ركز مدحت الجيار على إبراز «الرؤية للعالم» التي تضمنتها الإبداعات التي قرأها، باعتبارها الصيغة التي استقطبت إليها جميع عناصر التحليل، فمن خلال مكوناتها تفسر أدوات تشكيل النص تفسيرا تتساوق فيه عناصر النص مع الرؤية، وهي اجتماعية جماعية من دون أن يسقط في الانعكاس الآلي، فالرؤية لها مكونات ومرجعيات.

أما على مستوى مكونات البنية، فيلاحظ أن الأعمال الروائية التي قاربها مدحت الجيار تباينت من حيث التناول، فقد اقتصر «الفهم» على تحليل الشكل التعبيري لعناصر البنية السطحية التي تبدو أساسية من وجهة نظره، ليماثلها، فيما بعد، بالرؤية من دون إيلاء أهمية للتفسير. وينسحب هذا التقويم على روايتي «العيب والحرام» ليوسف إدريس، وعلى رواية «البلدة الأخرى» لإبراهيم عبدالمجيد و«مجنون الحكم» لسالم حميش. وفي كثير من الحالات يبدأ الجيار في الغوص في النص للبحث عن المكون الباني، بوصفه مكونا مجهولا، قبل قراءة الشكل التعبيري بوصفها سطحا للبنية العميقة.

ومن الدراسات النقدية التي طبقت المنهج البنيوي التكويني على ظاهرة الشعر الصوفي، دراسة مختار جبار «شعر أبي مدين التلمساني... الرؤيا والتشكيل»[232]، وفي المدخل النظري كشف الباحث عن منهج قراءته ومفاهيمه وأدواته الإجرائية. فكان مفهوم «الرؤيا» الذي دل به على البنية العميقة أو الذهنية أو الأيديولوجيا أو المكون الباني الذي يتحكم في التشكيل. أما «التشكيل» فهو بنية الخطاب الشعري نفسها، والعلاقة بينهما، أي بين «الرؤيا» والتشكيل أو بين «المدلول» (التجربة الشعرية) و«الدال» (الخطاب الشعري) تقوم على التفاعل الذي تنهض على أساسه هذه الدراسة (الرؤيا والتشكيل)، ويؤكد مختار حبار أن التفسير الصحيح للأشكال التعبيرية لا يكون إلا باكتشاف المنابع التي صدرت عنها الأشكال، ومثل هذا المنهج التفسيري يتسم بالصعوبة لأنه ينطلق من المعلوم (البنية السطحية) إلى المجهول (البنية العميقة) التي اندثرت في التاريخ.

أعلن حبار الخطوط العريضة لمنهجه، فهو منهج - كما صرح - يستفيد «من مناهج الدراسات التطبيقية... ومن روح منهج البنيوية التكوينية للفرنسي ل. جولدمان، الذي يرى أن ما من عمل أدبي إلا ويتضمن رؤية معينة للعالم تنتظمه في جملته وأجزائه... ومن الدراسة التي قام بها الطاهر لبيب على الشعراء العذريين، والتي حاول من خلالها أن يصل إلى المنابع والأصول الاجتماعية والثقافية التي كانت وراء صنع الظاهرة العذرية صنعا فريدا»[233]، وقد اتخذ الباحث من المنهج «الجولدماني» أداة طيعة تستجيب للتجربة الشعرية الصوفية. وعلى هذا الأساس تتحدد الخطوط العريضة لقراءته على النحو الآتي:

- قراءة الظاهرة الصوفية بوصفها ظاهرة متميزة للواقع الممكن، بعد الواقع الكائن.
- اعتبر مختار حبار الرؤية للعالم لأبي مدين التلمساني هي رؤية لمجموع شعره وحكمه ومقولاته الصوفية، والتي جسدها المثلث الصوفي.
- دراسة الظاهرة الصوفية في شموليتها بوصفها ظاهرة اجتماعية، لها تصورها للواقع الممكن، بعد تغيير الواقع الكائن.
- تدرج الباحث من الكل إلى الجزء، بدءا من الهيكل العام لبنية القصيدة، إلى الموضوعات والأساليب والمعاجم اللغوية.

وعلى المستوى الإجرائي ركز مختار حبار على إبراز العلاقة بين الرؤية - التي رآها تتحقق على بعدين أحدهما يجسد مرحلة «الغياب الأول»، والآخر يجسد مرحلة «الحضور»، لكن من موقع الغياب الثاني - وبين التشكيل الذي جسد من خلاله «الرؤية الصوفية» المتمثلة في بعد «الغياب» وبعد «الحضور» اعتمد الباحث على آلية «التماثل» بوصفها مفهوما إجرائيا لاستنباط العلاقات الروحية من العلاقات الحسية، وتجلى ذلك في المماثلة بين المكون الباني (البنية العميقة) وبين البنية السطحية. فالعلاقات التي تشكل سطح البنيات اللسانية، ما هي إلا علاقات مشابهة للبنية الدالة (رؤية الشاعر)، وقد جسد الباحث العلاقة التفاعلية بين الرؤيا والتشكيل في التشكيل الموضوعاتي والأسلوبي والمعجمي.

ومهما يكن من أمر فإن منهج القراءة الذي تبناه الباحث مختار حبار مكنه من إقامة العلاقة المتقابلة بين الرؤية والتشكيل، أي من خلال التماثل بين البعدين، الغياب والحضور، بوصفهما بعدين يجسدان رؤيا صوفية ثابتة، وبين البنية السطحية التي هي السطح اللساني أو البناء المعماري.

ومن الدراسات التي تندرج في هذا السياق، نسوق القراءة الثانية للباحث مختار حبار المعنونة بـ «المرجعية الكلامية» لنظرية النظم عند الجرجاني[234]، وهي القراءة التي حاول فيها الباحث رصد العلاقة التفاعلية بين المكون الباني والبنية السطحية، أو قل العلاقة بين الفاعل بوصفه «اللوجوس التكويني»، وبين القابل بوصفه شكلا أو حضورا فكريا أو بنية سطحية.

إن المستقرئ لهذا البحث يتبين له غرض مختار حبار، وهو البحث عن المرجعية الكلامية لنظرية النظم عند الجرجاني بوصفها المكون الباني لنظرية النظم. ولتحقيق هذه الغاية انطلق مختار حبار من فكرة تأسيسية تكوينية مقتضاها أن كل بنية سطحية أو شكلية لها مكونها الذي كان سببا في إظهارها إلى الوجود. إن نظرية النظم عند الجرجاني، باعتبارها قابلا لها فاعلها الذي كان سببا في تكوينها وصياغتها وتشكيلها، وهذا ما حدا بالباحث مختار حبار على الرجوع إلى «اللوجوس التكويني» الذي يفسر منشأ هذه النظرية في عدة محاور هي «مصدر النظرية، ومسألة خلق القرآن، ومقالة المعتزلة، ومقالة السلف، ومقالة الأشعري» وأثر هذه الأخيرة باعتبارها المكون الباني في نظرية عند الجرجاني.

تشكل المحاور الخمسة الأولى البنية العميقة الدالة لـ «المرجعية الكلامية لنظرية النظم عند الجرجاني»، فالجرجاني الضمني أو البنية العميقة الدالة وجه البنية السطحية (نظرية النظم) التي استقامت على مكونين هما «مكون اللفظ ومكون التركيب (النظم)»، لقد قامت عملية تفسير المرجعية الكلامية لنظرية النظم لتموضع الفكر الجرجاني في عدة حقول، ولو لم يتم الرجوع إليها لظلت هذه النظرية مبهمة في كثير من مفاهيمها وأطاريحها. فالفصاحة والبلاغة وهي تتمثل في مطابقة البناء اللساني للبناء النفسي، ترجع - في الأصل - إلى هذه الفكرة، فهي المكون الباني الذي يربطها بمقالة الأشعري عام 320هـ، حين وقف موقفا وسطا

من مسألة خلق القرآن، فتكلم عن الكلام النفسي، والكلام اللفظي. فالأول يمثل «الماقبل» والثاني «المابعد». ومن هنا جاء أن تفسير سر الإعجاز من جهة اللفظ لم يكن ممكنا لو لم ينتظم وفق انتظام الكلام النفسي الإلهي.

إن المنهج الذي اعتمده مختار حبار لتفسير نظرية النظم يقوم على ثنائية الماقبل والمابعد. إن اكتشاف الباحث البنية العميقة الدالة أو المكون الباني لنظرية النظم، مكنه من أي يعطي التفسير الصحيح للبنية السطحية التي تمثلت في مكونات النظرية ومختلف مقولاتها البلاغية المرتبطة بها. فالفصاحة لا تطلق على اللفظ وحده بل تطلق على معناه، وأساس نظرية النظم هو الفصاحة والبلاغة، وهي مطابقة البناء اللساني للبناء النفسي. الفاعلية الذاتية - الفردية متجلية في الفاعلية النطقية - الفردية.

كما أماط الباحث اللثام عن المكون الباني لنظرية النظم، قابله على مستوى التطبيق بما تمظهرت فيه هذه النظرية كإشارته إلى «التجنيس» فاستحسانه أو استكراهه ليس في ذاته لكن لوظيفته، فالمعيار هو مطابقة البنية اللسانية للبنية النفسية التي تسوس الأولى. وما قيل عن «التجنيس» ينسحب على الاستعارة والتشبيه والتمثيل والمجاز، وبهذا التفسير وصل الجرجاني إلى تفرد القرآن الكريم في نظمه.

ومن المقاربات النقدية التي أنجزت قراءة بنيوية تكوينية نسوق دراسة الباحث العراقي سلمان كاصد المسماة «الموضوع والسرد»[235] التي تناول فيها أعمال الكاتب القصصي والروائي مهدي عيسى الصقر لمساهمته الفعالة في تجديد القصة العراقية، إذ كان منسجما مع كل فترة من فترات تجاربه الفنية في الرؤى والصيغة والتعبير[236]، لم يكن المنهج «الجولدماني» هو المنهج الوحيد الذي أسعف الباحث على تحقيق مشروعه النقدي، فقد استعار مناهج أخرى رآها قادرة على اكتناه ما في نصوص الصقر القصصية والروائية، ولم يكن المنهج الجولدماني هو المنهج الوحيد الذي أسعف الباحث لتحقيق مشروعه النقدي، فقد استعار مناهج أخرى رآها «قادرة على اكتناه ما في نصوص الصقر القصصية والروائية من خصائص ومميزات» [237].

ركز سلمان كاصد في مقاربته الإجرائية على تحديد البنية العميقة الدالة لعالم الصقر القصصي، التي تمحورت حول «بنية التماسك» المستوحاة من قصص مرحلة ما بين عامي 1950 و1958، التي عرفت تماثلا بنيويا بينها وبين المرحلة التاريخية التي كتب فيها الصقر قصصه، «فالتماثل البنيوي (قائم) بين الأقاصيص بوصفها ذات إطار تاريخي واجتماعي موحد»[238]، أفصح عن ظهور رؤية القاص للعالم، وهي «خلاصة لمعايير فلسفية مستشفة من عوالم شخوصه بوصفها كائنات مستلبة... (و) يمثل الفن القصصي لدى الصقر في انتمائه لهذه الطبقة أقصى درجات التمثيل التغريبي، بيد أن هذا لا يعني إلا البحث المتواصل عن مبدأ التماسك» [239].

وكشف الباحث عن «بنية الانشطار» بوصفها بنية عميقة دالة تحتوي على مجموعة من القصص لا تضمها مجموعة واحدة، فلا انشطار إذا لم يكن هناك تقابل دلالي. وبين الباحث سلمان كاصد أن الانشطار كان مجسدا في القص قبل أن يكون ماثلا في الرؤية، فالانشطار الاجتماعي ساس البنية السطحية فعرفت هي الأخرى خلخلة على مستوى النص الأدبي.

وجاءت «بنية التجاهل» بوصفها مكونا بانيا آخر لتكشف عن «انهيار رؤيا الكهل» [240] التي قاربها سلمان كاصد مقاربة سوسيولوجية، لأنها السبيل المساعد للكشف عن المسكوت عنه في العلة المتجاهلة. أما «بنية التدهور» التي أرهصت لها «بنية الانشطار» التي أومأنا إليها آنفا، فأكدت «تدهور فعل الشخصية في العمل الروائي مادام بحثه عن قيم أصيلة غير مجد في مجتمع متدهور» [241].

واتضح من القراءة التي أنجزها الباحث لبنية التدهور أن المكون الباني لرؤية الكاتب القاص (الصقر) تمثل في القيم الضائعة التي طبعت رؤيته بالطابع المأساوي، لذا وجدناه يبحث عن منشأ المأساة في البنية الاجتماعية والبنية الاقتصادية، والتي اختزلها الاجتلاب الاجتماعي.

تمظهرت دراسة البنية السطحية لأعمال القاص عيسى الصقر بوصفها بنية معلومة ساستها بنية مجهولة أو مضمرة، وتركزت القراءة على بنية الزمن السردي التي ماثل بينها وبين البنى الفنية التي تضمنتها الأعمال القصصية (بنية الأنساق السردية)، والتي استعان على قراءتها بمناهج مجاورة (البنيوية، السيميائية، أسلوبية) وبين البنية العميقة الدالة.

ومن الدراسات المماثلة التي أدرجناها في هذا المدخل، دراسة رفيق رضا صيداوي المعنونة بـ «النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية» [242]، بوصفها مقاربة بنيوية تكوينية. وكان غرض الباحث من إنجاز دراسته هو تجسيد رؤية الروائيين اللبنانيين للحرب الأهلية الطائفية ودلالات هذه الرؤية. وبالطبع فإن تحقيق مثل هذا المشروع مرهون باختيار المنهج القويم الذي يساعد على تحقيق أهداف القراءة. لأجل ذلك آثر الباحث «المنهج البنيوي التكويني (بوصفه) القاعدة الأساسية التي تحددت بموجبها منهجية البحث» [243]. جسدت الروايات التي كتبت ما قبل الحرب الأهلة اللبنانية (1975 - 1990) المرجعية الاجتماعية والثقافية واختلالات البنية الاقتصادية والوضع المأساوي المتردي وأزمة المثقفين في تحديد هويتهم، وأكدت الهيمنة الأيديولوجية الطائفية وتأثير ثقافتها في الحرب.

أما الروايات التي كتبت في زمن الحرب فقد تشكلت رؤيتها العدمية والمأساوية والسوداوية من خلال البنية السطحية التي ركز الباحث على تحليل عناصرها الأساسية وهي «الزمان والمكان والشخصية». وتمظهرت خطة رفيق رضا صيداوي في هذه المقاربة في قراءة البنى السردية ومناظرتها فيما بينها من جهة، وبين الرؤية للعالم التي يحملها كل عنصر من العناصر المستهدفة. واستخلص الباحث من تفاوت أساليب بناء الأزمنة والأمكنة والشخصيات تعارض

رؤيتين: الأولى نظرت إلى الحرب نظرة اجتماعية، وأخرى رؤية وصفية، وهما رؤيتان تعكسان رؤيتين متناقضتين للعالم. فالرؤية الاجتماعية مناقضة لمفهوم الحداثة المرشح كحداثة شكلية، ورؤية وصفية دارت في فلك الحداثة الشكلية، وأدى هذا التعارض في الرؤى إلى التوغل في الواقع الثقافي، وهو يضرب بجذوره في عمق التاريخ الذي استبطن مفهوم الحداثة يمضي إلى التغريب، وهذا من العوامل المسببة للحرب، وغدت «مقولة الفن للفن» أكثر قبولا لأنها تضمنت قدرة على تمويه بعدها التغريبي المفضي إلى تغييب الصراع الاجتماعي في الفكر والأدب.

وعلى الإجمال فإن القراءات النقدية العربية المعاصرة التي تبنت المنهج البنيوي التكويني لم يكن استيعابها للمنهج متسما بالشمولية، فضلا عن عدم التزامها بمفاهيمه الإجرائية وتعاطيها لنصوص مختلفة. ومهما كانت منطلقات وتوجهات القراءات العربية، فهي لا تخرج عن الإطار العام للفكر النقدي العربي في تعامله مع البنيوية التكوينية ومفاهيمها الإجرائية، وهي قراءات تفاوتت بعضها عن بعض، فمنها القراءات الوفية للنظرية البنيوية التكوينية، لكنها قليلة أذكر منها قراءة حميد لحمداني المعنونة بـ «الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي»، ودراسة رفيق رضا صيداوي «النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية»، وقراءة الطاهر لبيب «سوسيولوجيا الغزل العربي». ومنها قراءات استعارت مقاربات أخرى قامت على التوفيق بينها وبين البنيوية التكوينية مثل دراسة محمد بنيس «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب... مقاربة بنيوية تكوينية»، وهي المقاربة التي التي استعار صاحبها المنهج الجدلي والمنهج البنيوي الشكلي. وهناك صنف ثالث من القراءات اقتصر على توظيف مفاهيم إجرائية محدودة ومنها قراءة محمد برادة «الرؤية للعالم في ثلاثة نماذج روائية» التي جرب فيها مفهوم الرؤية للعالم.

خاتمة

مكننا هذا المدخل من الوقوف على المنطلقات الفكرية والنقدية للمنهج البنيوي التكويني. وقد تبين أن البنيوية التكوينية، بوصفها فكرا، ترجع إلى فلسفتين أساسيتين هما الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية. وهي ثمرة القراءة الواعية في فكر كانط وهيجل وهيدغر، فضلا عن أبحاث ج. لوكاتش وروني جيرار وبياجيه جورفيخ وولتر بن جامين وأدرنو وبانوفسكي، ومن فكر هؤلاء وغيرهم امتص ل. جولدمان نظريته التكوينية، التي جسدت الفلسفات التي أومأنا إليها منذ حين. فكتاب «الروح والأشكال» (L'Ame et les formes) للوكاتش يتناظر مع الفلسفة المثالية والفلسفة الوضعية، إذ رسخ فيه فكرة أساسية هي أن القيم بصفة عامة تعتمد على أشكال من البنى المتجانسة التي تسمح للروح بأن يعبر عن إمكاناته. وبإدخاله مقولة «الكلية الجدلية» (Catégorie de totalité dialectique) التي ألهمت البحث البنيوي بهذه الكلية التي مثلتها المنطلقات التي أشرنا إليها. وفي «الروح والأشكال» ولدت فكرة «البنية الدالة»

(Structure Significative) أو المكون الباني التي امتصت الفكرة المثالية. وانطلاقا من هذه الرؤية وبتأثير من فلسفة كانط، ولدت فكرة «الرؤية المأساوية». وعلى هذه الخلفية، صاغت النظرية التكوينية مصطلحاتها ومفاهيمها ومقولاتها الفكرية، ومن هنا تمت صياغة جديدة لمفهوم الإبداع الذي اعتبر شكلا من أشكال الوعي الاجتماعي وتعبيرا عن وجهة نظر إلى العالم.

من هذا المنطلق، نقول إن القراءة البنيوية التكوينية يتعذر معها فصل البنية العميقة عن البنية السطحية، وبهذا تتحقق صفة الكلية والشمولية في البنية الدلالية، وهي صفة تنهض على مبادئ افتراضية ترى كل السلوكات والأفعال بوصفها بنى «سطحية» لها بنى دالة، ومن مقتضيات هذا الافتراض إدماج الأعمال الأدبية في بنيات أخرى خارجية تمكن من إعطاء تفسير للبنى الداخلية.

إن «فاعل» الإبداع من منظور البنيوية التكوينية هو «الجماعة» التي يفترض أن توجه الفرد وتسوسه فيعبر عن موقفها الذي هو رؤيتها، فيتحقق التوازن بين الفاعل والقابل، فلا يبدع الفرد من دون زمرة ولا تبدع الزمرة من دون مبدع، فيصبح المجتمع هو الرحم التي يمكن للمبدع أن يبدع في إطارها.

ونتيجة لما سبق، انكشف مجالان قاربا الكتابات الإبداعية والكتابات النقدية من دون أن يكون لهما التصور نفسه عن المنهج الجولدماني: مجال تمثل المنهج البنيوي التكويني على اعتباره تركيبا بين المنهج البنيوي الشكلي والمنهج الاجتماعي الجدلي. أما المجال الثاني فقد ظهر بوصفه قراءة تراعي بوعي الجدلية القائمة بين البنية العميقة والبنية السطحية، أي القراءة القائمة على ثنائية الماقبل والمابعد ومنها كانت البنيوية التكوينية.

وعلى مستوى الإجراءات التطبيقية أفرزت القراءات النقدية أربع مقاربات رئيسة لرؤية العالم. وهي على النحو الآتي: الرؤية المأساوية، والرؤية السوسيولوجية، والرؤية الصوفية، والمرجعية النقدية، وهي الرؤى التي تشكل مجموع القراءات العربية التي تبنت المنهج التكويني.

تعد الرؤية المأساوية للعالم من أهم الرؤى التي تهيمن على الدراسات النقدية، وتابعها الباحثون في أعمال المبدعين العرب قديما وحديثا. وتبرز معها الرؤية السوسيولوجية للواقع، وهي الرؤية التي تتمركز دلالاتها حول جدلية الصراع المذهبي للعالم. وتطفو على سطح هذه القراءات الرؤية الصوفية التي تمخضت عن زمرة الشعراء الصوفيين بصفة عامة، وأبي مدين التلمساني بصفة خاصة، وهي رؤية من طبيعتها ثابتة ماثلة في مجموع شعر الصوفيين ومقولاتهم، وهي تتجسد في بعدين (الغياب ـ الحضور)، وتتماثل مع البنية السطحية التي تشكل البنيات اللسانية والموضوعاتية. وأخيرا تبرز المرجعية النقدية التي ظهرت في كثير من القراءات على اعتبار أن الكتابات النقدية والنظريات الفكرية والفلسفية لها مكونها الباني ومرجعيتها الفكرية.

الهوامش

1 مونان، ج. جينت، م. ريفاتير، البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة محمد لقاح، ص58.
2 Lucien Goldmann , Marxisme et sciences humaines, : 324.
3 Jean Michel Palmier , Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18 : 181/ 182.
4 Ibid, 181 / 182.
5 Ibid , 114 / 115.
6 يون باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان جولدمان، تر: م سبيلا، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص43.
7 L . Goldmann , Pour une sociologie du Roman: 16.
8 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، تر: نادر ذكرى، ص 37.
9 المرجع السابق، ص51.
10 تيري إنجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة، جابر عصفور.
11 البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص8.
12 المرجع السابق، ص7.
13 يون باسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان جولدمان، تر: م سبيلا، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص42.
14 المرجع السابق، ص 42.
15 المرجع السابق، ص43.
16 المرجع السابق، ص 43.
17 المرجع السابق، ص43.
18 المرجع السابق، ص 44.
19 المرجع السابق، ص44.
20 Lucien Goldmann , la sociologie de la littérature ... Revue internationale des sciences sociales , V; xlx , n 4 , 1967: 531.
21 Ibid: 531.
22 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، تر: نادر ذكرى، ص32.
23 Jean Michel Palmier, Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18:173 .
24 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، تر: نادر ذكرى، ص32.
25 Lucien Goldmann, Structures mentales et création culturelle,:mxll .
26 Jean Michel Palmier , Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18 :173.
27 البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص2.
28 Lucien Goldmann , Structures mentales et création culturelle , M xll.
29 Jean Michel Palmier , Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18 :123.
30 Ibid: 173.
31 Ibid: 163.
32 L . Goldmann , Pour une sociologie du Roman:358 / 359.

33 Goldmann , Méthodologie , Problèmes , histoire , Revue internationale des sciences sociales , V , xlx n 4: 534.

34 Ibid: 352 / 353.

35 Ibid: 352 / 353.

36 L . Goldmann , Pour une sociologie du roman ,358 -359.

37 Goldmann , Méthodologie , Problèmes , histoire , Revue internationale des sciences sociales , V , xlx n 4 ,: 534.

38 Ibid: 352- 353.

39 Ibid: 352- 353.

40 Voir; L. Goldmann; Le Dieu caché.

41 L . Goldmann , Pour une sociologie du roman: 40.

42 L. Goldmann; Le Dieu caché,: 14.

43 لوسيان جولدمان، مقدمات في سوسيولوجيا الرواية، تر: بدرالدين عرودكي، ص229.

44 Voir; L. Goldmann; Le Dieu caché: 14.

45 ل. جولدمان، مقدمات في سوسيولوجيا الأدب، تر: بدرالدين عرودكي، ص231.

46 Goldmann , Méthodologie , Problèmes , histoire , Revue internationale des sciences sociales , V , xlx

47 Ibid: 533.

48 Ibid: 533.

49 Ibid: 533.

50 Ibid: 533.

51 Ibid: 534.

52 Ibid: 535.

53 Ibid: 535.

54 Ibid: 535.

55 Ibid: 534.

56 ل. جولدمان، مقدمات في سوسيولوجيا الأدب، تر: بدرالدين عرودكي، ص231.

57 المرجع السابق، ص 231.

58 المرجع السابق، ص 231.

59 L . Goldmann , Pour une sociologie du roman :346.

60 ل. جولدمان، مقدمات في سوسيولوجيا الأدب، تر: بدرالدين عرودكي، ص 236 و237.

61 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص85.

62 ل. جولدمان، الإبداع الثقافي في المجتمع الحديث، نقلا، عن جمال شحيد في البنيوية التركيبية، ص85.

63 جمال شحيد (د)، البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، : ص٨٥.

64 محمد خرماش، البنيوية التكوينية في الدراسات الأدبية في المغرب، م. فصول، م 9، ع 3 / 4، فبراير 1991، ص129.

65 حميد لحمداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، مقاربة بنيوية تكوينية.

66 المرجع السابق، ص 129.
67 المرجع السابق، ص 139.
68 المرجع السابق، ص 135.
69 المرجع السابق، ص 139.
70 المرجع السابق، ص 150.
71 المرجع السابق، ص 159.
72 المرجع السابق، ص 160.
73 المرجع السابق، ص 160.
74 رواية دفنا الماضي، عن م. س، ص 161.
75 المرجع السابق، ص 163.
76 المرجع السابق، ص 164.
77 المرجع السابق، ص 164.
78 المرجع السابق، ص 165.
79 محمد خرماش، البنيوية التكوينية في الدراسات الأدبية في المغرب، م. فصول، م 9، ع 3/4، فبراير 1991، ص129.
80 حميد لحمداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، مقاربة بنيوية تكوينية، ص165.
81 محمد خرماش، البنيوية التكوينية في الدراسات الأدبية في المغرب، م. فصول، م 9، ع 3/4، فبراير 1991، ص129.
82 يون بسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان جولدمان، تر: م. سبيلا، ضمن كتاب البنيوية التكوينية، ص46.
83 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص19.
84 م. س، ص9.
85 ل. جولدمان، أبحاث جدلية، نقلا عن جمال شحيد، ص61.
86 Lucien Goldmann, La sociologie de la littérature: situation actuelle et problèmes de méthode, Revue internationale des sciences sociales, L;Unesco, vol xix, n 4 année, (1967): 534.
87 جون هال، وليام بويلوور، ولياز شوبان، مقالات ضد البنيوية، تر، إبراهيم خليل، ص 30 و31.
88 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص81.
89 Lucien Goldmann, Structures mentales et création culturelle:15.
90 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص83.
91 L . Goldmann, Pour une sociologie du roman:16 - 17.
92 Jean Michel Palmier, Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18:165.
93 Ibid, 166.
94 Ibid, 166.
95 Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines, 62.
96 جاك لينهارت، من أجل استاطيقا سوسيولوجيا، محاولة لبناء استاطيقا جولدمان، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص57.
97 محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، ص10.
98 المرجع السابق، ص 11.

99 راجع، حميد لحمداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، مقاربة بنيوية تكوينية.
100 المرجع السابق، ص15.
101 المرجع السابق، ص15.
102 حميد لحمداني، النقد الروائي، ص48.
103 مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، ص15.
104 المرجع السابق، ص21.
105 المرجع السابق، ص15.
106 L . Goldmann , Pour une sociologie du roman: 350.
107 جاك دوبوا، نحو نقد أدبي سوسيولوجي، ترجمة: قمري بشير، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص72.
108 Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines: 85.
109 دوبوا، نحو نقد أدبي سوسيولوجي، ترجمة: قمري بشير، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص75.
110 يون بسكادي، البنيوية التكوينية ولوسيان جولدمان، تر: م. سبيلا، ضمن كتاب البنيوية التكوينية 45.
111 المرجع السابق، ص45.
112 المرجع السابق، ص45.
113 Sami Nair, Forme et Sujet dans la création culturelle .dans le structuralisme Génétique, l'oeuvre et l'influence de Lucien Goldmann: 44.
114 Hegel, Esthétique , Sami Nair , Forme et sujet dans la création culturelle , dans le structuralisme Génétique , L'oeuvre et l' influence de Lucien Goldmann: 45.
115 عمار بلحسن، الأدب والأيديولوجيا، ص92 و93 .
116 L . Goldmann, Pour une sociologie du roman:347.
117 أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، ص12
118 Paul Ricoeur, Temps et :78
119 جون هال، وليام بويلوور ولياز شوبان، مقالات ضد البنيوية، ترجمة: إبراهيم خليل، ص48.
120 أرسطو طاليس، فن الشعر، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، ص103.
121 Jean Michel Palmier , Goldmann vivant; Esthétique et marxisme, éd; 10/18 :136
122 Ibid: 136
123 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، ص80.
124 المرجع السابق، ص83.
125 حميد لحمداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، ص62 و63.
126 بليخانوف، الفن والتصور المادي للتاريخ، نقلا، لحميداني حميد، النقد الروائي والأيديولوجيا، ص63.
127 محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، ص215.
128 المرجع السابق، ص207.
129 يمنى العيد، في معرفة النص، ص12.

130 المرجع السابق، ص12 و13.
131 الطاهر لبيب جديدي، سوسيولوجيا الغزل العربي... الشعر العذري نموذجا، ترجمة مصطفى المسناوي، ص34.
132 المرجع السابق، ص34.
133 المرجع السابق، ص34.
134 حميد لحمداني (د) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، دراسة بنيوية تكوينية، : 9 و10.
135 المرجع نفسه.
136 راجع، سامي سويدان، في النص الشعري العربي، مقاربة منهجية.
137 المرجع السابق.
138 مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، ص19.
139 المرجع السابق، ص29.
140 المرجع السابق، ص34
141 L. Goldmann; Le Dieu caché:24
142 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، ترجمة: نادر ذكرى، ص8.
143 L. Goldmann; Le Dieu caché:26.
144 Ibid:56.
145 جاك لينهارت، من أجل استاطيقا سوسيولوجية، محاولة لبناء استاطيقا لوسيان جولدمان، ترجمة أحمد المديني، ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي، ص62.
146 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، ترجمة: نادر ذكرى، ص8.
147 تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، ص39.
148 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، دراسة في منهج لوسيان جولدمان، ص24.
149 Voir, George Lukàcs, L'Ame et les formes, 3 eme chapitre, Métaphysique de la tragédie:231.
150 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص 26.
151 المرجع السابق، ص24.
152 المرجع السابق، ص61.
153 المرجع السابق، ص62.
154 يحتوي هذا الكتاب على أربعة أقسام (454 صفحة) موزعة على النحو الآتي: **القسم الأول** عنونه «الرؤية المأساوية» وتندرج تحته أربعة فصول: 1 - الكل والأجزاء 2 - الرؤية المأساوية: الإله، 3 - الرؤية المأساوية: العالم، 4 - الرؤية المأساوية: الإنسان. **القسم الثاني**: عنوانه: الأساس الاجتماعي والثقافي، ويضم ثلاثة فصول وهي: 1 - رؤى للعالم وطبقات اجتماعية، 2 - الجانسينية ونبالة الثوب، 3 - الجانسينية والرؤية المأساوية. أما **القسم الثالث**: «بسكال» فيحتوي على تسعة فصول وهي: 1 - الإنسان: دلالية حياته، 2 - المفارقة، 3 - الإنسان والشروط الإنسانية، 4 - الأحياء والفضاء، 5 - الإبيستمولوجية، 6 - الأخلاق والاستاطيقا، 7 - الحياة الاجتماعية: عدالة، قوة، ثروة، 8 - الرهان،9 - الدين المسيحي، **القسم الرابع**: راسين ويضم فصلا واحدا وهو: الرؤية المأساوية في مسرح راسين.
155 Nous ne faisons que rester fidèles à notre méthode si, entreprenant de décrire la vision tragique au xvii et au xviii siècle en France et en Allemagne, nous commençons par la situer .

Par rapport aux visions du monde qui l'ont précédée et qu'elle a dépassées (rationalisme dogmatique et empirisme sceptique) et à celle qui l'a suivi et dépassée à son tour (pensée dialectique: idéaliste - Hegel - et matérialiste - Marx) .L'affirmation de la succession individuelle, (rationaliste, ou empiriste) - vision tragique - pensée dialectique , suppose cependant quelques remarques prémilitaires) L . Goldmann , Le Dieu caché: 33.

156 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص65.

157 L. Goldmann; Le Dieu caché:353 / 383.

158 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص67.

159 L. Goldmann; Le Dieu caché:383 / 393.

160 Ibid: 416.

161 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص69.

162 المرجع السابق، ص69.

163 المرجع السابق، ص70.

164 Lucien Goldmann, Pascal et la pensée dialectique, Revue, Empédocle, n' 7, année, 1950.

165 Ibid: 53.

166 “A partir de cet instant , tout se passe sur terre ou il n'y a plus ni bien ni mal mais seulement des réussites et des échecs . La vertu devient virtu qui n'ést plus incompatible avec aucun crime _ ..._ et , malgré tous les changements des siècles ultérieurs , le rationalisme , le sensualisme , la philosophie des Lumières garderont cette suppression des critères proprement éthiques . La vertu deviendra raison ou plaisir; elle s'appauvrira et deviendra schématique , mais elle gardera ce caractère d'efficacité qui fait du bien et du mal des caractères subordonnés et dérivés: 53.

167 Ibid: 53.

168 Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines:238.

169 البنيوية التكوينة، تأليف جماعي، ص33.

170 المرجع السابق، ص33.

171 المرجع السابق، ص33.

172 المرجع السابق، ص34.

173 المرجع السابق، ص34.

174 المرجع السابق، ص 34.

175 المرجع السابق، ص35.

176 المرجع السابق، ص39.

177 المرجع السابق، ص35.

178 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص40.

179 حميد لحمداني، النقد الروائي والأيديولوجيا، ص69.

180 المرجع السابق، ص69.

181 L . Goldmann, Pour une sociologie du roman: 41.
182 جمال شحيد، في البنيوية التركيبية، ص41.
183 محمد ساري، البحث عن النقد الأدبي الجديد، ص49 و50.
184 محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، ص208.
185 المرجع السابق، ص208.
186 المرجع السابق، ص217.
187 المرجع السابق، ص215.
188 المرجع السابق، ص217.
189 المرجع السابق، ص225.
190 المرجع السابق، ص 226.
191 المرجع السابق، ص229.
192 المرجع السابق، ص231.
193 المرجع السابق، ص232.
194 غالي شكري، ص11.
195 المرجع السابق، ص11.
196 المرجع السابق، راجع المقدمة (ج) .
197 المرجع السابق، ص 12.
198 المرجع السابق، ص13.
199 المرجع السابق، ص 253.
200 المرجع السابق، ص354.
201 عبدالمحسن طه بدر، (د)، الرؤية والأداة، نجيب محفوظ، ص2.
202 المرجع السابق، ص 11.
203 المرجع السابق، ص 11.
204 المرجع السابق، ص11.
205 المرجع السابق، ص 55.
206 المرجع السابق، ص 194.
207 المرجع السابق، ص235.
208 المرجع السابق، راجع الفصل الأول من الباب الأول.
209 الطاهر لبيب جديدي، سوسيولوجيا الغزل العربي... الشعر العذري نموذجا، ترجمة مصطفى المسناوي، ص34.
210 هذه الدراسة، هي في الأصل أطروحة جامعية كتبها محمد برادة باللغة الفرنسية تحت إشراف الأستاذ أندريه ميكيل للحصول على دكتوراه السلك الثالث من جامعة باريس، وقد تمت المناقشة بتاريخ19 يونيو 1973، وشارك في لجنة المناقشة الأستاذ: جمال الدين بن الشيخ، والأستاذ تروبو.
211 محمد برادة، محمد مندور وتنظير النقد العربي، ص13.
212 المرجع السابق، ص13.
213 المرجع السابق، ص14.

214 المرجع السابق، ص39.
215 عمار بلحسن، الأدب والأيديولوجيا، ص52.
216 المرجع السابق، ص52.
217 المرجع السابق، ص13.
218 الرواية العربية... واقع وآفاق، تأليف جماعي، ص130.
219 المرجع السابق، ص141.
220 الرواية هي للكاتب الروائي، حيدر حيدر، نشرتها دار العودة، عام 1973
221 المرجع السابق، ص130.
222 راجع، محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية
223 المرجع السابق، ص11.
224 المرجع السابق، ص 24.
225 يمنى العيد، في معرفة النص، ص11.
226 المرجع السابق، ص 12.
227 المرجع السابق، ص 38.
228 المرجع السابق، ص 38 و39.
229 راجع، حميد لحمداني، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، مقاربة بنيوية تكوينية.
230 محمد عزام، فضاء النص الروائي، ص147.
231 راجع، مدحت الجيار، النص الأدبي من منظور اجتماعي.
232 راجع، مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل.
233 المرجع السابق، ص18.
234 راجع، مختار حبار، المرجعية الكلامية لنظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني.
235 راجع، سلمان كاصد، الموضوع والسرد... مقاربة بنيوية تكوينية في الأدب القصصي.
236 المرجع السابق، ص14.
237 المرجع السابق، ص15.
238 المرجع السابق، ص34.
239 المرجع السابق، ص48.
240 المرجع السابق، ص 125.
141 المرجع السابق، ص171.
242 راجع، رفيق رضا صيداوي، النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية، 1975 - 1995.
243 المرجع السابق، ص38.

مراجع البحث

المراجع العربية

1 أرسطوطاليس، فن الشعر، ترجمة وشرح وتحقيق: عبدالرحمن بدوي، القاهرة، مصر، سنة 1953.

2 بليخانوف، الفن والتصور المادي للتاريخ، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، سنة 1977.

3 تيري إيجلتون، الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة: جابر عصفور (د)، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، سنة 1986.

4 ت. تودوروف، رولان بارت، إمبيرتو إيكو،، مارك إنجيلو، في أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمة: أحمد المديني (د)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، الطبعة الثانية، سنة 1989.

5 تأليف جماعي، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ترجمة: محمد سبيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1984.

6 تأليف جماعي، الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1981.

7 جمال شحيد، البنيوية التركيبية... دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، سنة 1982.

8 جاك لينهارت، من أجل استاطيقا سوسيولوجيا، محاولة لبناء استاطيقا لوسيان جولدمان، ترجمة: أحمد المديني، ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي.

ج. مونان، ج. جونيت، م. رفاتير، البنيوية والنقد الأدبي، ترجمة محمد لقاح، دار أفريقيا الشرق،
9 سنة 1991. جون هال، وليام بويلوور، ولياز شوبان، مقالات ضد البنيوية، ترجمة: إبراهيم خليل، دار الكرمل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1986.

10 دوبوا، نحو نقد أدبي سوسيويولوجي، ترجمة: قمري بشير، ضمن البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، تأليف جماعي.

11 رفيق رضا صيداوي، النظرة الروائية إلى الحرب اللبنانية، 1975 - 1990، دارالفارابي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2003.

12 سلمان كاصد (د)، الموضوع والسرد، مقاربة بنيوية تكوينية في الأدب القصصي، دار الكندي، إربد، الأردن، (ب ط)، سنة 2002.

13 سامي سويدان (د)، في النص الشعري العربي: مقاربات منهجية، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1999.

14 الطاهر لبيب جديدي، سوسيولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجا، ترجمة مصطفى المسناوي، دار الطليعة ـ عيون المقالات، الدار البيضاء المغرب، للطبعة الأولى، سنة 1987.

15 عبدالمحسن طه بدر (د)، الرؤية والأداة، نجيب محفوظ، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، (ب ت).

16 عمار بلحسن، الأدب والأيديولوجيا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (ب ط)، سنة 1984.

17 غالي شكري، المنتمي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1982.

18 حميد لحمداني (د)، الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي، دراسة بنيوية تكوينية، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1991.

19 حميد لحمداني (د)، النقد الروائي والأيديولوجيا، من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص

الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، لبنان - المغرب، سنة 1991.

20 لوسيان جولدمان، مقدمات في سوسيولوجيا الرواية، ترجمة: بدر الدين عرودكي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، سنة 1993.

21 لوسيان جولدمان، المادية الديالكتيكية وتاريخ الأدب والفلسفة، ترجمة: نادر ذكرى، دار الحداثة، بيروت - لبنان، (ب ط)، (ب ت).

22 محمد برادة (د)، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1986.

23 محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، مقاربة بنيوية تكوينية، دار العودة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1979.

24 محمد ساري، البحث عن النقد الأدبي الجديد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1984.

25 محمد عزام، فضاء النص الروائي... مقاربة بنيوية تكوينية، دار الحوار، اللاذقية، سورية، الطبعة الأولى، سنة 1996.

26 مدحت الجيار (د)، النص الأدبي من منظور اجتماعي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر (ب ط)، سنة 2001.

27 مختار حبار، (د)، شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية.

28 يمنى العيد (د)، في معرفة النص، منشورات دار الآفاق، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1985.

ثانياً: المراجع الأجنبية

1 Georges Lukàcs , L'Ame et les formes, traduit par Guy Haarscher, Ed, Gallimard , Paris , France, 1974.
2 Georges Lukàcs, La Théorie du roman , ED; Gonthier , France.
3 Jean Michel Palmier, Goldmann vivant , in esthétique et marxisme, Ed, 10/ 18 , Paris, France ,1974.
4 Lucien Goldmann; Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine , EdÅ; Gallimard; Paris , France , 1997.
5 Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines, Ed, Idées NRF; Gallimard; Paris , France , 1970
6 Lucien Goldmann; Pour une sociologie du roman: Ed;Gallimard; Paris; France ,1986.
7 Lucien Goldmann; Sciences humaines et philosophie; suivi de structuralisme génétique et création culturelle, Ed , Denoël.
Gonthier , Paris; France , 1978.
8 Lucien Goldmann, Structures mentales et création culturelle; Ed, Anthropos, Paris , France , 1970.
9 Mikhaïl Bakhtine, le marxisme et la philosophie du langage , Ed , Denoël
Gonthier , Paris; France , 1979.
10 Le structuralisme génétique; l'œuvre et l'influence de Lucien Goldmann , Denoël Gonthier , Paris; France ,1977.
11 Paul Ricœur;Temps et récit ,L'intrigue de Lucien Goldmann; Ed . DU seuil, Paris, France , 1983.

ثالثاً: الدوريات

أولا- العربية

1 - محمد خرماش، البنيوية التكوينية في الدراسات الأدبية في المغرب، مجلة فصول، المجلد: 9، العددان: 3 و4 ، فبراير 1991.
2 - محمد مريني، المقاربة البنيوية التكوينية في النقد المغربي الحديث... النقد السردي نموذجا، كلية العلوم الإنسانية، مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، ع 12، صيف 2006.
3 - مختار حبار (د)، المرجعية الكلامية لنظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، العدد 4، خريف 2002.

ثانيا - الأجنبية

Revues:
1 Jacques Leenhardt, la sociologie de la littérature: quelques étapes et son histoire, Revue internationale des sciences sociales, L'Unesco, vol xix, n 4,Année (1967).
2 Lucien Goldmann, Pascal et la pensée dialectique, Revue , Empédocle N 7, Année 1950
3 Lucien Goldmann, La sociologie de la littérature: situation actuelle et problèmes de méthode, Revue internationale des sciences sociales, L'Unesco, vol xix, n 4Année, (1967).

القصيدة وتأنيث الخطاب (قراءة في شعر أبي تمام)

د. عبدالرحمن عبدالسلام محمود (*)

مفتتح

تعد حركة الحداثة العربية التي بزغت على يد بشار بن برد (167 هـ)، وتعمقت على يد صالح بن عبدالقدوس (167 هـ)، وأبي نواس (199 هـ)، ثم وصلت إلى أوج ذروتها على يد أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) (231 هـ)، انعكاسا للسيرورة التاريخية وحيثيات شرائطها المعرفية والجمالية.

الشأن الذي عمق مفهوم «التعارض» بين الحداثة، بما هي وعي مغاير يمتاز بالحركية والتجاوز والانفتاح على الإمكان المستقبلي وما يمكن أن يتحقق فيه، وبين وعي تراثي سكوني يعمد عمدا إلى تمكين الواقع وتحصين معاقله بحيث تبدو منيعة متأبية على أي خروقات غزو أو مداهمات فتح تتأتى عبر التثاقف مع وارد الثقافات الأخرى، أو عبر مقدرة المخيال العربي الأصيل الخصيب وهو ينفذ إلى جوهر الماضي والحاضر مستشرفا آفاق المستقبل، وما يمكن أن تكون عليه معالم تضاريس جغرافيته التي تتطلع إلى التحديث والابتداع.

انبثاقا من هذا التأسيس المقتضب، فإنه يمكن الاشتغال النقدي على وعي مؤداه أن الحداثة العربية، في هاتيك المرحلة، كانت محتدمة وبفاعلية ناجزة مدهشة مكنتها من الصدام التعارضي بين نظامين لاشتغال بنية العقل العربي في الفهم والتصور والحكم على الأشياء، وحياكة الرؤى الحياتية التي تؤول الحاضر أو، على أقل تقدير، تروم تفسيره، وتؤول المستقبل أو تتوخى الإيماءة إليه في آن واحد.

(*) أستاذ النقد الأدبي الحديث المشارك - كلية الألسن - جامعة عين شمس - مصر.

ويبدو النظامان متعارضين من حيث الأساس المفهومي للمعرفة ومصادر الحكم على الأشياء. فثمة تصور قائم ومكين فحواه «الاتباع» وتقديسه حيث التراث الماضوي منجز كامل لا نقصان فيه، ووعي الحياة يعني فعل استدامة التراث وتمكينه في الصدور بما يغدو معه شيئا من بواده الأمور التي تؤسَّس عليها الحياة، ومن ثم ليس هناك حاجة إلى الابتداع أو التحديث، وبه يصبح كل قديم «مقدسا» لقدمه، وكل حديث «مذموما» لحداثته، كما يصبح «النقل» مصدر معرفة وطريقة وعي وفهم وحكم قاطع على الأشياء كافة.

من حافة أخرى، فإن تصورا مغايرا يكابد حيثيات التحقق، ومشروعية التمكين، هو التصور الحداثي، ومؤداه «الابتداع» لا «الاتباع»، واعتماد تفعيل «العقل» لا «النقل»، والتأويل والتجاوز والحركية الديناميكية لا السكون الاستاتيكي، وتمكين فعل «التجريب»، ووهم «المغامرة»، مع الجديد وتحمل مسؤولية الرفض والتمرد وما قد ينجم عن ذلك من نوازل المكروه التي تبطش بها قوى متمرسة تكبح كل جديد يحدث خرقا في الناموس الثابت منذ أمد بعيد، بهذا الوعي، فإن مفهوم «الحداثة» كان يعني، وبعمق، الإشارة إلى نظام شامل مائز في وعيه، ومفهوماته ونظام تصوراته، وموقفه من الأشياء والوجود والحياة في الأبعاد الماضوية والحاضرة والمستقبلية معا. وبه يصبح لفظ «المحدث» مرتبطا «بإحداث شيء على غير مثال، فيعود إلى «إحداث» البدعة على مستوى الشرع، وبالتالي إلى مخالفة أهل البدع والأهواء لأهل السنة في الاعتقاد؛ ما يقودنا إلى مستوى ثان، يرتبط بالتعارض بين العقل والنقل في الفكر، وذلك مستوى لا ينفصل عن مستوى ثالث يرتبط بالإحداث في الأدب، ما يفضي إلى مذهب «المحدثين» من الشعراء واختلافه عن مذهب «القدماء»»[1].

يفاد من السالف، ويعمقه في الوقت نفسه، أن الوعي الأدبي بعامة، والوعي الشعري بخاصة، كان انبثاقا من هذا التعارض الصراعي المتوتر وتفجيرا له، أو هو الوصول بلحظة التعارض إلى فعل اعتراض ومجابهة. لكنه، في الآفاق كلها، كان يبلور وعيا آمن بخصوصية الاختيار المعرفي والجمالي، وبقدرته على تحديد مواقفه العقدية والاجتماعية والسياسية، وهو موقف، في لبه وأهدابه، يتبنى مقولة تغيير الواقع وتطويره، أو على الأقل، خرقه وتجاوزه إلى حيث إنشاء فعل إبداعي على غير مثال سابق، وبه يسعى الوعي الحداثي عند أبي تمام وزمرة رفاقه إلى التمرد على سلطة النمذجة أو طغيان الأنموذج المتمثل في مقولة «عمود الشعر»، بأركانها السبعة التي فصلها المرزوقي في شرحه لديوان «الحماسة» لأبي تمام. إن تأمل الوعي الحداثي الشعري يفضي إلى إمكان تكثيفه في أنه «حالة وعي متغير، يبدأ بالشك في ما هو قائم، ويعيد التساؤل في ما هو مسلم به، ويتجاوز ذلك إلى صياغة إبداعية جذرية لتغير حادث في علاقات المجتمع، ليجسد موقفا من هذا التغير، يصوغه صياغة تتجاوز الأعراف الأدبية للماضي، وتفيد من الكشوف الفكرية للحاضر»[2]، وتطمح عبر وعي الإمكان، إلى تفتيق آفاق مستقبل مأمول وتعبيد المسارات إليه.

ولقد نجم عن ذلك اللجاج الحاد عنف في الخصومة تعمَّق وتوسع فأفضى إلى حتمية نقد الآخر والتمرد عليه من حافة الحداثيين، وإلى ضرورة نقض الآخر ونفيه والتخلص منه أثرا وجسدا من حافة التقليديين أو أنصار القديم، كما هو معروف في الأنموذج الذي يتمثله وينهض به عمود الشعر في النظرية الشعرية العربية قديما، وبه فقد تسوغت تهم «الكفر» و«الزندقة» و«المروق»، و«الإلحاد». وهي تهم تكاد تلامس كل حداثة في عصرها، كاشفة عن مدى التوتر العنيف أو الصراع المعرفي والفكري والجمالي في الإبداع والتلقي معا؛ بما يعمق الشقة بين بنيتين عقليتين تشتغلان وفق نظامين متباينين متعارضين في سياق تعاقبي جدلي لا يكف عن الضفر والإنتاج إلى اللحظة الراهنة، الشأن الذي يجعل حداثة أبي تمام ورفاقه في مذهبهم المعروف بـ «البديع» فعلا مجذرا ومؤسِّسا لكل حداثة عربية تولدت في السياقات التاريخية حتى الآن؛ ولقد كان حبيب بن أوس الطائي ذروة الحداثة العباسية، فانفجرت الخصومات كافة حوله؛ الشأن الذي أثرى السيرورة النقدية والإبداعية في تحولات الأدبية العربية من حافة، والذي ألزم بتبئير الإضاءة حوله في فعل القراءة الذي نعزم على إنجازه، من حافة أخرى، وهو ما نعمد إليه في التضاريس الآتية:

1 - شعرية أبي تمام ومفهوم القطيعة

1 - 1- قال أبو تمام في معرض مدحه أبا عبدالله أحمد بن أبي دؤاد:

كلُّ شيء غثٌ إذا عـــاد والمعـ
ـروفُ غثٌّ ما كان غير مُعادِ(3)

ثم ختم القصيدة المدحية بقوله:

لا عـــــدمـــــتم غــــريب مـــــجـــــد ربقـــــتم
فـــي عُـــــــراه نـــوافـــــــــرَ الأَضـــــــــــدادِ(4)

إن الإشارة الدالة في بيتي أبي تمام هي قوله: كل شيء غث إذا عاد» وقوله: «غريب مجد»، وقوله: «نوافر الأضداد» على أن فحوى الإشارة نقديا تتجاوز الدلالة العالقة بنظم البيت أو حتى القصيدة كلها، إلى حيث التعالق مع سياق التجربة الشعرية كلها لأبي تمام؛ تلك التجربة التي تنزع، باتقاد، نحو تجاوز الماثل ورفض تكراره أو إعادته؛ إذ فعل «الإعادة للشيء يمكن الغثاثة منه ويحجب عنه إبهار الكشف، ودهشة الخلق الجديد. وأبو تمام على هذه الشاكلة يكاد يتجاوز كنه الفهم الشعري إلى أن يجعل من رفض إعادة الشيء أو تكراره مبدأ حياتيا، أو هو بالأحرى مبدأ وجودي وجمالي في آن حيث الأشياء ينطفئ وهجها إذ ألفها الإنسان واعتاد عليها. ولعل القراءة من حافة النقد الثقافي تصل بين وعي أبي تمام في عبارته السالفة، وبين الوعي القرآني في قوله: ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾(5)، بما هو - أي الوعي القرآني - تنبيه على حتمية تجاوز الإلفة وإدراك قيمة القداسة في البيت المعمور؛ إذ يقظة

الوعي بقداسة البيت تلزم باستدامة التقديس للبيت وصاحبه، ومن ثم تمثل الطاعة الواردة في الخطاب الإلهي، كما تلزم القراءة الثقافية بالإيماءة إلى مأزق الإبداع الشعري ومدى عمق المحنة في خلق القصيدة والبحث عن جديد مائز يفتن به الشاعر، وهذا باب متسع يفتح الآفاق على سؤال الشعر في المرحلة الجاهلية وفعل «التحكيك» و«الصنعة» و«التعبد» عند أصحاب «الحوليات»، وعلى رأسهم زهير بن أبي سلمى، وبخاصة في البيت الذي ينسب إليه مرة وإلى ابنه كعب مرة أخرى:

ما أرانا نقول إلا معارا

أو معادا من لفظنا مكرورا[6]

وأيا كان الأمر في شأن محنة الإبداع الشعري، فإن ما يهم القراءة في هذا الحيز هو وعي أبي تمام بغثاثة المكرور المعاد في الشعر وغيره، ولعل هذا يصلنا إلى وعي «غريب مجد». فلئن كان أبو تمام قد شاء الإشارة إلى تفردهم في مجدهم وامتيازهم عن غيرهم في طلب المجد وتحقيقه بحيث تنافرت فيه «الأضداد» المحبة والكارهة معا، فإن ما يهم القراءة هنا هو الإصغاء إلى دلالة «الغريب» ليس في المجد المخصوص بممدوح أبي تمام، بل في وعي أبي تمام بمائز كل غريب حيث إمكانات اللفت والإدهاش وحيازة العجب والإعجاب، وقد كان هذا مسلكا رئيسا من مسالك أبي تمام الشعرية، ولعله في هذا كان مؤمنا، أو واعيا، بقول القائل مترجما لكتاب أرسطو في أواخر القرن الثاني للهجرة: «ينبغي أن نهب اللغة مظهرا غريبا، فإن العجيبات إنما تكن من البعيدات، وما يحدث العجب يحدث اللذة»، وقوله: «لا ينجح أيضا الذين يقولون التفكيرات السخيفة، وقد أعني بالسخيفة تلك التي هي مكشوفة بينة لكل أحد، لا يحتاج إلى أن يفحص عنها»، وقوله عن اللذة وكيفية الوصول إليها: «ونبلغ هذه الغاية إذا كان الفكر خارجا على المألوف، غير متفق مع الآراء الجارية»[7]، ولعل هذا، على نحو من الأنحاء، ما قاد أبا تمام إلى التفتيش عن «الغريب» في شعره؛ الشأن الذي حتم عليه ارتياد «التجريب» متجاوزا عمود الشعر إلى آفاق حداثة مذهب البديع.

1 - 2 - يكاد الوعي النقدي قديما وحديثا، يجمع على أن شعرية أبي تمام تمثل قطيعة مع الشعرية العربية النقدية في مفهوم «عمود الشعر». من هذا المنظور كان نقاشنا لمفهوم «الغريب» عند أبي تمام في الفقرة السالفة، غير أن المهم في هذه الفقرة هو موافقة محمد بنيس فيما ذهب إليه في شأن قطيعة أبي تمام الشعرية؛ إذ يقول: «نرى في قطيعة أبي تمام انتصارا للأثر على الصوت، للسمة على الوحي والإلهام، للجسد على الروح، للكتابة على الخطابة والكلام، وبها تتفاعل نظرية الكتابة والقراءة معا، إن الكتابة الشعرية أصبحت مع أبي تمام فعلا جسديا تخترقه حميا المتعة العضوية فتحولت بذلك من وضعية البداهة والارتجال إلى وضعية التأمل والفعل الجسدي»[8].

إن مناقشة مفهومات: «الأثر»، و«السمة»، و«الجسد»، و«الكتابة» تؤكد - من غير ارتياب - قطيعة الممارسة الشعرية عند أبي تمام للفعل الشعري العربي التقليدي، ممثلا في مفهومات: «الصوت»، و«الوحي والإلهام»، و«الروح»، و«الخطابة والكلام». إن تأمل أبي تمام الشعري يناقض بداهة الارتجال العفوي في نظرية الشعر قبل أبي تمام. ومن ذهب مذهبه، وهو بهذه المفهومات الحداثية المغايرة لمفهومات العمود يحقق فعل القطيعة ويعمقه، فالقصيدة: الأثر/السمة/الجسد/ الكتابة، نص له فضاؤه المفتوح على مدارات التأمل والتأويل القرائيين، ما يلزم بوعي متميز في التلقي وهو ما كان واعيا به أبو تمام عندما سئل السؤال الشهير: لمَ لا تقول من الشعر ما يفهم؟ فأجاب بسؤال مضاد: ولمَ لا تفهم من الشعر ما يقال؟

1 - 3 - تبدو الممارسة النقدية دقيقة إزاء وعيها بتجربة أبي تمام الشعرية ومدى تجاوزها في قطيعة تجربة العمود الشعري في الممارسة التقليدية. ولقد نهض الآمدي في «الموازنة» برؤية نقدية عميقة تستقرئ آفاق النقد القديم في علاقته بشعر أبي تمام وتبلور موقفا منه يؤكد مفارقة شعرية أبي تمام لشعرية عمود الشعر عبر تجاوز سلطة النمذجة وتعميق مسارات البحث من كل غريب في اللفظ والمعنى والصياغة. هكذا يصرح الآمدي: «ولأن أبا تمام شديد التكلف، صاحب صنعة، ومستكره الألفاظ والمعاني، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم؛ لما فيه من الاستعارات البعيدة، والمعاني المولدة، فهو بأن يكون في حيز مسلم بن الوليد ومن حذا حذوه أحق وأشبه»[9].

إن إقرار الآمدي أو اكتشافه نفي «المشابهة» بين شعرية أبي تمام وشعرية الأوائل، لدال رئيس في اكتشاف القطيعة وتأكيد فاعليتها في تمييز حداثة أبي تمام ومن معه عبر توتر التعارض في المفهومات والرؤية والوعي الجمالي بالمكون الشعري وغائيته في الثقافة العربية في مرحلتها العباسية المنفتحة على آفاق ميراث حضاري عالمي ذي تشعبات مديدة ومتنوعة ومتباينة؛ الشأن الذي جعل المخيال الإبداعي يفارق فضاءه التقلدي حافرا مجراه في فضاء آخر أول أركانه المنيعة عدم «المشابهة» أو عدم «التشبه المحاكاتي» مع أشعار الأوائل.

من هذه الحافة فإن ممارسة القطيعة الشعرية مع النموذج المهيمن، أفضت إلى محاولة نقد شعرية الحداثة ونقضها عبر توجيه تهمة الفساد أو الإفساد للشعر. فأبو تمام، ومن ذهب مذهبه، قبله أو بعده، مارقون من ربقة الاتباع إلى فسحة الابتداع عبر ارتياد المغامرة التجريبية في تفاصيل المكونات الشعرية وبناءاتها المتعددة، وهذا فعل يفرز الرفض من الوجهة المقاومة أو المسيطرة على الذائقة الجمالية ذات الصولجان والنفوذ. من ثم فإن ضرب شعرية أبي تمام في صميمها، عبر تهمة الإفساد، يعد ممارسة نقض أو نفي لا محض رفض أو اعتراض على حداثة مذهب أبي تمام ومن سلك دربه، يقول الآمدي: «إنه - أي مسلم بن الوليد - أول من أفسد الشعر، روى ذلك عبدالله محمد بن داود بن الجراح قال: وحدثني

محمد بن قاسم بن مهرويه، قال: سمعت أبي يقول: أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، ثم اتبعه أبو تمام، واستحسن مذهبه، وأحب أن يجعل كل بيت من شعر غير خال من بعض هذه الأوصاف فسلك طريقا وعرا واستكره الألفاظ، والمعاني، ففسد شعره، وذهبت طلاوته، ونشف ماؤه»[10].

هذه المواجهة الحادة بين القديم والحديث، تبين، في عمقها، فحوى القطيعة التي نحن بصدد رصدها إزاء شعرية أبي تمام ومن معه في مواجهة شعرية العمود. ولم تخل هذه المواجهة من استبطان العداء المذهبي الطائفي، والأدبي، والسياسي، والشخصي، أو حتى استجلائه في سفور باذخ، من ذلك ما أورده الآمدي في موازنته أيضا عن دعبل الخزاعي وموقفه العدائي من شعرية أبي تمام، إذ يقول دعبل: «إن ثلث شعره محال، وثلثه مسروق، وثلثه صالح»، ثم يردف فيقول: «ما جعله الله من الشعراء، بل شعره بالخطب والكلام المنثور أشبه منه بالشعر»[11]، وكذا قال ابن الأعرابي: «إن كان هذا شعرا فكلام العرب باطل»[12].

ولئن كان وعينا بعداء دعبل لأبي تمام ومن ثم تحامله عليه في حكمه، مهما في تقييم موضوعية هذا الحكم ومقدار حياديته، فإن الأهم هو الالتفات إلى حيثيات حكم دعبل التي تتكئ على ما هو إلهي: «ما جعله الله من الشعراء»، وعلى ما هو لغوي جمالي: «بل شعره بالخطب والكلام المنثور أشبه منه بالشعر»، إن تأمل حيثيات دعبل - وهو شاعر - يفضي إلى الإقرار بمفهوم القطيعة في شعرية أبي تمام؛ الشأن الذي أخرجه من فئة الشعراء إلى الكتاب النثريين. ولقد كان دعبل مرهف الذوق في وعيه بهذه الحيثية في شعرية أبي تمام، فأبو تمام؛ إذ يغادر جمالية العمود إلى جمالية الحداثة، يصبح خارج دائرة الوعي الجمالي التقليدي، ومن ثم خارج مفهوم الشعر كما توارثه الاتباع الإبداعي. وبه تتحقق القطيعة التي تصل شعر أبي تمام بمفهوم «الكتابة» كما يكاد يكون عليه الوعي الحداثي اليوم. بعبارة أخرى فإن أبا تمام، وهو يعبد مساره الشعري، كان واعيا، بل كان عامدا عمدا إلى مغادرة السلاسة التقليدية والصخب المتدفق عبر التراكيب المألوفة والمعاني القريبة ذات الجاهزية في قنصها إبداعا وتلقيها نقدا، لقد عمد إلى أن «يكتب» شعره فيصبح أولى بالتأمل وتجاوز الفهم والبصر إلى تحفيز البصيرة لتنطلق في مدارات الخيال والغرابة والتحديث في اللفظ والمعنى والتركيب والدلالة ومن هنا نعي عمق إشارة دعبل الخزاعي ونصلها بعمق إشارة بنيس في وعيه بمفهومات: الأثر، السمة، الجسد، الكتابة، وهو يبرهن على فاعلية القطيعة في شعرية أبي تمام، وهذا وعي مفاده أن النظام المعرفي للشعر عند أبي تمام تبدل تبدلا جذريا؛ إذ لم تعد ممارسة الإنتاج الشعري لديه «وحيا» أو «إلهاما»، أو غذاء «روحيا» ولا هي من «نفث الشياطين»، بل غدت فعل «تأمل» و«دربة» وعمل «مثقف» يعي واقعه ويؤمن بحتمية تجاوزه، ومن هنا ينبثق المشروع الحداثي في ممارسة أبي تمام مفارقا للأسس المعرفية والجمالية التي

كانت سائدة، ويعمد إلى مقاطعتها وإن كان بالخرق والتجاوز عبر فعل «الصنعة» المتقنة، وليس بالنفي أو النقض الذي يعمد إلى الهدم، والعدم، ولعل هذا ما يجعل قطيعة أبي تمام في حداثته العباسية، مغايرة لمفهوم القطيعة في الحداثة الأدونيسية وما طرحته مجموعة «شعر» اللبنانية، كما هو معروف في الوعي الشعري والنقدي الحديثين. وعلى الإجمال المختصر يمكن القول: إن شعرية أبي تمام تمارس قطيعتها الحداثية ضمن حدود التجاوز بالتحليق، والتعميق والتجريب والإغراب، والغموض والمبالغة والتكلف والتصنيع، والتثقيف، والفكر، والفلسفة...، ولكنه ضمن الذاكرة العريضة للثقافة العربية، وضمن إطار سيرورتها من القديم إلى الحديث؛ الشأن الذي حتم كسر أفق التوقع لدى المتلقي العربي المعتاد على الجاهزية عبر بداهة الارتجال والسبك المطبوع والمعاني القريبة... إلى حيث الإلزام بحتمية الصبر والسبر، وتفعيل البصر والبصيرة، والدخول في مدار التأمل العميق والبحث التساؤلي، فشعر أبي تمام «كتابة» تقرأ، لا «صوت» يسمع أو هي النص «الجسد» الذي يحتاج إلى الالتفات البصير والتأمل العقلي عبر فعل قراءة عميقة تعمد إلى الكشف والإنتاج.

2 - متن القراءة

2 - 1 - وضعية المتن:

إن المتن؛ الذي هو مادة القراءة ومختبرها، مأخوذ من ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، الذي قدم له وشرحه محيي الدين صبحي، والصادر عن دار صادر ببيروت في طبعته الأولى 1997م، والنص/المتن يقع في الجزء الأول من الصفحة 86 إلى الصفحة 90، ومقداره خمسة وثلاثون بيتا تؤثر القراءة أن تثبتها كما هي في الديوان.

2 - 2 - نص المتن:

وقال يمدح محمد بن حسان الضبي، وكان مدح بهذه القصيدة يحيى بن ثابت(13):

[من الكامل]

قَدْكَ اتَّئِب أربيتَ في الغُلَواء
كم تعذلون وأنتمُ سُجَرائي(1)

لا تسقني ماءَ المُلام فإنني
صبٌّ قد استعذبتُ ماءَ بُكائي(2)

---

(1) قدك: حسبك. اتئب: استح. أربيت: أسرفت. الغلواء: الزيادة في القول والفعل، وغلواء الشباب: سورته ونماؤه. وقوله: كم تعذلون: خرج في خطابه من المفرد إلى الجمع، سجرائي: أصدقائي، مفردها سجير، وأراد: حسبكم واستحلوا في عذلي لأنكم تحبون كما أحب.

(2) لا تسقني ماء الملام: استعار الماء للملام، على اعتبار أن اللائم يجرع لومه جرعات، أي مرة بعد أخرى. الصب: العاشق. ماء بكائي: أي دموعي. يقول: كف لومك عني لأني عاشق استعذبت شرب ماء دموعي، فلا آبه للومك.

ومُعـرَّسٍ للغيث تخفقُ بينهُ
رايـاتُ كـل دُجُنَّـة وَطـفـاءِ[1]
نشرَت حدائقَـهُ فصرن مـآلفا
لطرائفِ الأنواء والأنداء[2]
فسقاهُ مسكَ الطلِّ كافورُ الصبا
وانحل فيه خيطُ كل سَماءِ[3]
عُني الربيعُ بروضه فكأنما
أهدى إليه الوشيَ من صنعاء[4]
صبَّحتُه بسُلافَة صبَّحتُها
بِسُلافَة الخُلطاء والنُدماء[5]
بمُدامة تغدو المنى لكؤوسها
خَوَلاً على السراء والضراء[6]
راحٌ إذا ما الراح كُنَّ مَطِيَّها
كانت مطايا الشوق في الأحشاء[7]
عِنَبِيَّةٌ ذهبية سبكت لها
ذهبَ المعاني صاغةُ الشعراء[8]

(1) المعرس: مكان النزول في آخر الليل، الغيث: المطر. وأراد بخفقان الرايات: خفقان البروق على الاستعارة. بينه: ويروى: فوقه. الدجنة: السحابة المطبقة، الريانة، المظلمة الوطفاء: المتدلية الذيول.

(2) أراد بالحدائق: نبات المعرس. مآلفا، مفردها مألف: مكان الائتلاف، الاجتماع، الطرائف، مفردها طريفة: الجديدة. الأنواء، مفردها نوء: أراد به هنا المطر. الأنداء، مفردها ندى: المطر الخفيف. والمعنى أن هذه السحابة السوداء المثقلة نشرت حدائق هذا المعرس، أي نبته، فصارت الحدائق مآلف لطرائف هذه الأمطار من كثرة ترددها عليه.

(3) الطل: المطر الضعيف، الصبا: ويروى: الندى. واستعار له الطل؛ لأن التراب إذا أصابه المطر الضعيف فاحت له رائحة طيبة، وهكذا الشأن إذا أصاب هذا المطر الرياض والحدائق. وقوله: كافور الصبا: استعار الكافور وهو مادة باردة لريح الصبا؛ لأنه أراد برودتها التي جعلها سببا لمجيء الظل. وأراد هنا بالسماء: المطر. وانحل خيطها: شبه المطر بخيوط متصلة من السماء إلى الأرض.

(4) يريد أن الربيع عني بالروض وأنق في وشيه فكأنه أهدى إليه الوشي من صنعاء. وصنعاء معروفة بنقش الثياب وتحسينها.

(5) صبحته بسلافة: أي بخمرة. وأراد بسلافة الخلطاء والندماء: أفضلهم. والمعنى أنني كما صبحت هذا المعرس بسلافة الخمر، فإنني صبحت الخمر بأفضل الندماء.

(6) المدامة: الخمر. الخول: العبيد والإماء وسائر حاشية الرجل وغدو المنى خولا للمدامة أي أنها تساعدها على السراء والضراء، أي تصير الأماني خولا لكؤوسها فيظن شاربها أنه أغنى الأنام وأسعدهم.

(7) الراح الأول: الخمر. والثانية، مفردها الراحة: الكف. المطية: الركوبة استعارها للكف. كانت مطايا الشوق: أي أن الخمرة تحمل شاربها على الاشتياق لأحبابه.

(8) عنبية: أي أصلها من العنب. ذهبية: أي لونها لون الذهب، صاغ الشعراء في وصفها معاني تشبه سبائك الذهب.

أَكَلَ الزمانُ لطول مكث بقائها ... من كان خامرَها من الأقذاءِ[1]

صعُبَت وراض المزجُ سيءَ خُلقِها ... فتعلمت من حسن خُلقِ الماءِ[2]

خرقاءُ يلعب بالعقول حَبابُها ... كتلعُّب الأفعال بَالأَسماءِ[3]

وضعيفةٌ فإذا أصابت فرصةً ... قتلت كذلك قدرةُ الضُعَفاءِ[4]

جَهْمِيةُ الأوصاف إلا أنهم ... قد لقَّبوها جوهرَ الأشياءِ[5]

وكأن بهجتها وبهجة كأسها ... نار ونور قُيِّدا بِوِعاءِ[6]

أو درةٌ بيضاء بِكرٌ أطبقت ... حبلا على ياقوتة حمراءِ

ولها نسيمٌ كالرياض تنفَّست ... في أوْجُهِ الأرواح بالأَنْداء

ومسافة كمسافة الهجر ارتقى ... في صدر باقي الحب والبُرَحاءِ[7]

(1) خامرها: خالطها. الأقذاء، مفردها قذى: ما يقع في الشراب من تبنة ونحوها.

(2) أراد أن مزجها بالماء وهو لين يخفف من صعوبتها ويروض سيئ خلقها، فتلطف ويسهل شربها.

(3) الخرقاء: التي لا تحسن العمل. حبابها: الفقاعات التي تعلوها، أي أن حباب الخمر يلعب بعقول شاربيها ويغير أطوارهم من حال إلى حال، كما تتلعب الأفعال بالأسماء فتتغير إعرابها رفعا ونصبا.

(4) يقول: إن الخمرة ضعيفة ولكنها فتاكة إذا أتيحت لها فرصة الفتك، كذلك قدرة الضعفاء.

(5) الجهمية: نسبة إلى طائفة من المتكلمين ينسبون إلى رجل اسمه جهم بن صفوان، يجعلون الإنسان عاجزا عن أن يفعل شيئا، وهم مع ذلك يلزمونه العقوبة فيقعون في التناقض. ويظهر أبو تمام هنا كأنه ذاهب مذهب الجهمية، فهو يجعل الخمرة لا فعل لها، ثم يزعم أنها أسكرته، وفي قوله: جوهر الأشياء، تورية؛ فمعنى الكلام القريب: الجوهر الذي يستعمله المتكلمون حينما يتكلمون في الجوهر والعرض؛ والمعنى البعيد: رونق الشيء وصفاؤه. يريد أن هذه الخمر لرقتها لا يسمونها شيئا، ولكنهم لعتقها وقدمها جعلوها جوهر الأشياء وأصلا لها.

(6) شبه الخمرة بالنار، وشبه زجاجتها بالنور، وقيد كلاهما: أي اجتمعا بوعاء واحد.

(7) في قوله: أو درة: شبَّه الكأس بدرة والخمر بياقوتة حمراء. وقوله: درة بكر: أراد أنها لم تثقب، ولم تخرج من صدفتها، فهي عذراء، ولكنه جعلها حبلى بالياقوتة.

(8) المسافة: الأرض البعيدة، وشبهها بمسافة الهجر، أي بمدته؛ لأن الهجر طويل وإن قصرت مدته. ارتقى: بلغ غايته. باقي الحب: الذي بقي الحب في صدره. البرحاء: الشدة والأذى. شبه بعد طريقه ببعد مهجور لاقى باقي الحب والبرحاء. فهو أشد عليه وأطول.

بيد لنَسلِ العيد في أُملودِها
ما ارتيد من عيد ومن عُدَواءِ(1)
مَزَّقت ثوب عُكوبها بركوبها
والنار تنبع من حصى المَعزاءِ(2)
وإلى ابن حسان اعتدت بي هِمَّةٌ
وقفت عليه خِلَّتي وَإِخائي(3)
يا غايةَ الأدباء والظرفاء بل
يا سيد الشعراء وَالخُطَباءِ(4)
عُرِفتْ بك الآداب مُجْمَلةً كما
عرفت قريش الله بالبَطْحاء
ساويتَهم أدبا وجُودُك شاهدٌ
بل حالِفُ أن لَسْتُم بسواء
بخلائقٍ أسكنتَها خُلدَ الندى
فجهدتَ منها جهدَ كل بَلاء
لم يبق ذو غدر لريب مُلِمَّةٍ
إلا وقد ألجمتَه بِوَفاءِ(5)
وإذا تشاجرت الخطوبُ فريتها
رأيا يفل مَضارب الأَعداءِ(6)
رأيًا لو استسقيتَ ماء نصيحة
لجعلته أرْيًا من الآراء(7)
لما رأيتُك قد غذوت مودتي
بالبشر واستحسنتَ وَجه ثَنائي(8)

(1) البيد، مفردها بيداء: الأرض المقفرة. نسل العيد: أي نسل الفحل الذي تنسب إليه الإبل العيدية؛ ويروى: لنسل الريح. أملودها: الأملس منها. وقوله: ما ارتيد: أي أراد ما طلب. من عيد: لعله أراد أن هذه المسافة الإبل العيدية وركبانها إلى عيد، أي خير يفرحون به وتحسن فيه حالهم. العدواء: البعد.

(2) عكوبها: غبارها. المعزاء: الأرض الغليظة فيها حصى، وقوله: والنار تنبع من حصى المعزاء: إشارة إلى شدة الحر وحمو الحصى.

(3) ابن حسان: هو الممدوح. اعتدت بي: جاوزت بي. الهمة: العزم القوي. خلتي: صداقتي، مودتي.

(4) الغاية: نهاية الشيء؛ ويقال: فلان بلغ الغاية في الشرف والكرم. الظرفاء، مفردها ظريف: الكيس، الحسن الهيئة، الذكي البارع، ويسمى الفصيح اللسان ظريفا.

(5) الملمة: النازلة والمصيبة.

(6) تشاجرت الخطوب: لقي بعضها بعضا. يقل: يثلم. مضارب: أراد سويف استعمل الجزء للكل على المجاز.

(7) الأري: العسل أو مطر الجنوب.

(8) غذوت مودتي بالبشر: أي أنك ببشرك ربيت مودتي.

أنبَطتُ في قلبي لوأيك مَشرَعا
ظلت تحومُ عليه طير رجائي[1]
فَثَويتُ جارا للحضيض وهِمَّتي
قد طُوِّقت بكواكب الجَوزاءِ[2]
إيه فدتك مغارسي ومَنابتي
اطرح غناءك في بحور عنائي[3]
يسر لقولك مهرَ فعلك إنه
ينوي افتضاضَ صنيعة عذراء[4]
وإلى محمد ابتَعثتُ قصائدي
ورفعتُ للمستنشدين لوائي[5]

3 - القصيدة والبناء المقطعي

3 - 1 - تتمثل العتبات الأولى لحداثة أبي تمام في قدرته على مفارقة عمود الشعر في مفهوم «وحدة البيت» إلى حيث اعتماده مفهوم «وحدة المقطع» الذي ينبني من زمرة من الأبيات المتماسكة المترابطة بحيث تشكل مبنى دلاليا دالا ومائزا يمثل ركنا من أركان البنية في هيكلة القصيدة. ويرى محيي الدين صبحي: أن هذا هو «التطور المهم الذي أدخله أبو تمام على بناء القصيدة العربية»[14]. وهو - أي صبحي - إذ يعلل صنيع أبي تمام يرده إلى «اتساق فكره وتساوق خيالاته»[15]؛ الشأن الذي يشي بحس الصنعة وإعمال الثقافة والتفكير الخيالي في شعر أبي تمام، ولعل هذا الافتراق - أيا كانت نسبة اهميته في حداثة أبي تمام - هو ما صعب شعره وجعله متأبيا على التلقي السلبي الاستهلاكي. يقول محيي الدين صبحي، وهو يقدم تجربة أبي تمام: «وأعتقد أن نظام المقاطع قد زاد من صعوبة شعره عند القراء التقليديين من نحاة ورواة ونقاد وجدوا في الوحدة بين الأبيات في كل مقطع خروجا على المألوف لديهم، مما أسموه «عمود الشعر العربي»[16].

(1) أنبط الماء: استخرجه. الوأي: الوعد. المشرع: مورد الشاربة. يريد أنه لما رآه غذى مودته ببشره. استخرج من قبله مشرع ماء تظل طيور الرجاء حائمة عليه. أي جعلت لوعدك في القلب مشرعا يدور عليه رجائي كما تحوم الطيور على الماء.

(2) الحضيض: منقطع الجبل في أسفله. الجوزاء: برج في السماء، يقول: إنه في الأرض لما هو عليه من سوء الحال، ولكن همه في سموها كأنها مطوقة بالكواكب، أي أنها في السماء.

(3) إيه: أراد زدني على ما كان من تقريبك وإكرامك لي لأستغني عن سواك، وقوله: بحور عنائي: أي عنائي العظيم، نصبي وتعبي.

(4) الصنيعة العذراء: التي لم يصنعها أحد من قبل: يريد: أتبع القول بفعل كما تتبع الخطبة بمهر، فإن قولك ينوي أن تبتدئ عندي صنيعة عذراء لم يصنعها إليّ أحد قبلك.

(5) ابتعثت: أرسلت.

3 - 2 - لئن كان البناء المقطعي في شعر أبي تمام مائزا حداثيا يراه محيي الدين صبحي «التطور المهم» الذي أنجزه أبو تمام في حداثة القصيدة العربية، فإن التقري البصير يحتم الاحتراس أو الاحتراز في شأن إطلاق هذا الحكم، فالذي تؤمن به هذه القراءة هو إنجاز أبي تمام المقطعي في داخل البنية الهيكلية للقصيدة، لكن مع وعينا بهذا التحديث يظل الفعل الشعري عند أبي تمام، من حيث هيكلة القصيدة، يمتاح من المعين القديم، فالقصيدة التمامية تبدأ، غالبا، بداية غزلية أو تشبيبية، ثم تنتقل إلى الطلل أو المكان، ثم تتحدث عن الخمر، فتعرج بعد ذلك، على الرحلة، ثم تنتهي بالحديث عن الممدوح، ولئن كان أبو تمام قد أفلح في تجاوز وحدة البيت إلى وحدة المقطع، فإنه ظل قابعا في المعمار القديم، أي إن مغادرة أبي تمام لتصور البناء الشعري العربي لم تكن بإطلاق، بل ظلت، في إطارها العام، عالقة بمفهوم العمود من هذه الحافة.

3 - 3 - وفق ما سلف، فإن القصيدة التي بين يدي القراءة تنقسم مقطعيا إلى خمسة مقاطع تأتي متعاقبة على النحو الآتي:

المقطع الأول: اللوم والعتاب: 1 - 2

المقطع الثاني: الطلل: 3 - 7

المقطع الثالث: الخمر: 8 - 18

المقطع الرابع: الرحلة: 19 - 21

المقطع الخامس: المدح: 22 - 35.

هكذا تبدو المقاطع الشعرية لنص أبي تمام وحدات متميزة ومائزة من حيث بنية المعمار الهيكلي، لكن فحوى التمايز تنحل حين ترصد القراءة وعيها بالمفهوم الشعري لدى أبي تمام، وهو ما يومئ إلى وحدة النسج في النص وفي التجربة، لتتأكد، في نهاية الأمر، أن نص أبي تمام نسيج متحد كما هو نسيج وحده.

4 - القصيدة وتأنيث الخطاب

4 - 1 - يتأتى لهذه القراءة وعي مفاده أن ركنا ركينا من حداثة أبي تمام، كما هو ماثل في النص الذي نتأمله، يكمن فيما يمكن تسميته بـ «تأنيث الخطاب» لديه، بعبارة أخرى يمكننا القول: إن هيمنة الخطاب التأنيثي على تجربة الخطاب الشعري عند حبيب بن أوس الطائي ملمح حداثي مغاير لمفهوم العمود، وإن لم يكن مغايرة قطيعة، بل مغايرة تجاوز، ومغامرة قد تصل أحيانا إلى حدود المحال. إن هذا الوعي القرائي يسعى، ما وسع السعي، إلى تبئير الوظيفة الجمالية في المخيال الشعري لدى أبي تمام، إذ الشعر فن إمتاعي يمنح اللذة أو الالتذاذ عبر حيثيات الجمال التي تقع منها المرأة موقع القلب من الجسد، فالمرأة هي مثال الجمال،

وهي معادل القصيدة في آن، بما يعني تحقيق التماهي بينهما في وعي التجربة التمامية.

غير أنه من الاحتراس بمكان في هذا الحيز من القراءة، الإشارة إلى أن وعينا بالخطاب التأنيثي لا يعني محض الرؤية النسوية أو الأنثوية فقط، وإن كان هذا لب الأمر ولبابه، بل يعني، إضافة إليه، الرؤية التأنيثية التي تصدر عن أبي تمام في مفهومه للخلق الشعري؛ فتغدو معه تجربة الشعر «قصيدة» مفعمة بـ «زخرفة الصنعة» وممتلئة بـ «خصوبة الحياة». وقد يتجلى فعل التأنيث في سفور باذخ فتتحول القصيدة إلى «أنثى»... إلى «امرأة» تعد بالجمال والإمتاع والخلق. ووفق هذا الوعي يتشكل مدار القراءة في تضاريسها التفصيلية التي تتبين في حينها من مراحل القراءة تباعا.

4 - 2 - القصيدة زخرفة جمالية:

في قول أبي تمام في نص القراءة:

عنبيةٌ ذهبيةٌ سبكت لها
ذهبَ المعاني صاغةُ الشعراءِ

يتحدد المفهوم الجمالي للشعر في وعيه بماهية الشعر وغائيته معا. وهو مفهوم يتأسس في جوهره على أن الشعر «صنعة» أو «صناعة» تخضع لمهارة الصانع وقدرته على إحكام مقاييسه وانتقاء أدواته ونظمها في «سبك» إبداعي مائز. ولقد أشار أتباع أبي تمام وخصومه معا إلى مفهوم «الصنعة» في شعره. فقد أورد الآمدي في موازنته قوله: «ومثل من فضل أبا تمام، ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها، وكثرة ما يورد مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج، وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام»[17]...، وقوله: «ولأن أبا تمام شديد التكلف، صاحب صنعة، ومستكره الألفاظ والمعاني»[18]...، وقوله: «وإن كنت تميل إلى الصنعة، والمعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص والفكرة، ولا تلوى على غير ذلك فأبو تمام عندك أشعر لا محالة»[19].

إن الوعي النقدي القديم عند الآمدي فصل في تدليله على حداثة أبي تمام في اشتغال وعيه الشعري على مفهوم «الصنعة» لا مفهوم «بداهة الارتجال» حيث مقاربة عمود الشعر في عذوبته وسلاسته كما هو شأن البحتري مثلا. إن مفهوم «السبك» ومفهوم «الصياغة» كما وردا في بيت أبي تمام مهمان في توطيد معنى الصناعة الشعرية والاشتغال عليها أو وفقها. من ثم فالتجربة الشعرية خلق متعمد يصنع على عين أبي تمام بحرفية عالية تعمد إلى التنقيب بحثا عن الجديد المائز. وبهذا الوعي فإن قراءة بيت أبي تمام تفتح الوعي النقدي على تجاوز القصيدة/النص إلى حيث الانفتاح على وعي التجربة التمامية في كليتها. وبهذا يغدو النص الفرد معلما كليا يومئ إلى تجربة فريدة يمكِّن - عبر فعل القراءة - من ولوج معاقلها وغزو حصونها.

من حافة أخرى - ولعل هذا هو الأهم - فإن بيت أبي تمام يكشف وعيه بالمفهوم الجمالي في الصناعة الشعرية وفي تحديد غايتها حيث تمكين فعل الافتتان والامتاع الحسي والبصري. من ثم ترتبط تجربة الخلق الشعري في وعي أبي تمام بدلالة الذهب في «السبك» و«الصياغة» فالقصيدة، وفق هذا المفهوم الجمالي، سبيكة ذهبية تبهر وتدهش ممارسة فعل الغوية ليس على المتلقي فقط، بل على المبدع أيضا. إن الألفاظ والمعاني معا تغويان الشاعر بقنصهما ووضعهما في سياق «السبك» كأنهما جوهر ذهبي لامع وثمين. والذهب، بما هو زخرفة عبر الترقيش والتمويه والتزيين، ركن بارز في إبراز الوظيفة الجمالية للشعر بما هي فعل إمتاع بصري خالد بفرادته مع الزمن لا يبلى ولا يخلق. من هنا يمكن لفعل القراءة أن يمد بصره متجاوزا النص/ القصيدة إلى مجمل التجربة التمامية ليكشف عن أصالة الذهب أو الزخرفة أو التزيين بالفرائد والقلائد للشعر وبه. يقول أبو تمام في كثير من نصوص الديوان:

هي جوهرٌ نثرٌ فإن ألَّفته
بالشعر صار قلائدا وعُقودا[20]

ويرتبط الجمال الزخرفي بالجمال الأنثوي كما في قوله:

كالدر والمرجان ألِّف نظمه
بالشذر في عنق الكعاب الرود[21]

ويربط بين ذهب الشيم والذهب المعدني كما في قوله:

صيغت له شيمةٌ غراء من ذهب
لكنها أهلكُ الأشياءِ للذهب[22]

إن العلاقة الكائنة بين «ذهب الشيمة الغراء» و«الذهب المعدني» ذات بنية ثنائية ضدية. فثمة ذهب خالد باق، وذهب زائل مفتقد. الأول ذهب الخلق، أو المعنى؛ بينما الثاني ذهب المعدن، وبين الفناء المعدني والبقاء المعنوي يتحدد وعي أبي تمام بنفاسة الخلق الشعري نفسه؛ إذ تغدو القصيدة سبيكة ذهبية معنوية خالدة تملك قدرة سلطوية تمكنها من تجاوز قيمة الذهب المعدني، والتفوق عليه بفعل القدرة على الحيوية والحراك في الإغواء والفتنة، كما هو في الذيوع والانتشار بين الناس، وهذا هو الفرق بين سبك الذهب وسبك المعنى الشعري، الذي يتكلف له أبو تمام يفنن ويفتن به كما في قوله:

لو تراه يا أبا الحَسَن
قمرا أوفى على الغُصُنِ
قمرا ألفت جواهرُه
في فؤادي جوهَرَ الحَزَنِ

كلُّ جـــــزء مـن مـــــحـــــاسـنه
فـــيـــه أجــــزاء مـن الـفِــتَـنِ
لـي فـي تـركـيـبـه بـدعٌ
شـغـلـت قـلـبـي عـن الـسـنن[23]

إن قراءة الفعل الشعري عند أبي تمام من حافة القيمة الجمالية له، يضع أيدينا، بامتياز نوعي، على البعد المعرفي والجمالي في ارتباط الشعر بالذهب، وارتباط الذهب بالزخرفة والتزيين؛ الشأن الذي يجعل أبا تمام، على الرغم من الخلابة الخداعة. من هنا ينفتح وعي القراءة على علاقة الشعر بالسحر في تجربة أبي تمام وضمن إطار الوعي الجمالي وزخرفته المفتنة، على أنه من الحكمة ألا تعي القراءة - أي قراءة - الوعي السحري الشعري عند أبي تمام ضمن إطار علاقة الشعر بالجن والشياطين في وادي عبقر... فقط، بل الأهم والأعمق، هو وعي هاتيك العلاقة ضمن المفهوم الجمالي القائم على قدرة الشعر على الإدهاش البياني والإبهار البلاغي عبر قدرة اللغة الفذة على النفاذ إلى وعي المتلقى وتحريك بواعث الاستجابة لديه. من هذه الحافة يملك الشاعر، كما هو الساحر، قدرة التغيير والانتقال بالمتلقي من حال إلى حال. ولئن كان السحر في اللغة هو «البيان في فطنة»[24]، وأنه «صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره، فكأن الساحر لما رأى الباطل في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته قد سحر الشيء عن وجهه، أي صرفه»[25]. فإن الشعر يصنع شيئا من هذا القبيل السحري، إذ يصرف عن الشيء إلى غيره ويخرج الحق في صورة الباطل أو الباطل في صورة الحق، عبر قدرته الفذة على الترقيش والتزيين والزخرفة. ولعل هذه المؤثرات البيانية المجازية هي التي تنقل المتلقي عن خلقه الطبيعي إلى خلق مناقض له، كما يشير إلى ذلك ابن الاثير في شأن تفسيره للعبارة المجازية: «وأعجب ما في العبارة المجازية أنها تنقل السامع عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال حتى أنها ليسمح بها البخيل، ويشجع بها الجبان، ويحكم به الطائش المتسرع، ويجد بها المخاطب عند سماعها نشوة كنشوة الخمر، وهذا هو فحوى السحر الحلال»[26]. إن هذه القدرة العجيبة التي يتمتع بها الشعر والسحر، هي التي تصل بين فعل الإنجاز في القصيدة وفعل الجن أيضا فتصبح القصيدة عند أبي تمام:

إنـسـيـةٌ إن حُـصِّلت أنـسـابُـهـا
جـنـيـة الأبـويـن مـا لـم تُـنـسَـبِ[27]

وهو ذاته الذي يجعلها مستودع المتناقضات كما هي ينبوع الحياة والزينة:

إنـسـيـة وحـشـيـة كـثـرت بـهـا
حـركـات أهـل الأرض وهـي سَـكـونُ

ينبــوعُــهــا خَــضِلٌ وحَليُ قــريضِــهــا
حَلىُ الهــدى ونســجُــهــا مَــوضــونُ[28]

إن فتنة أبي تمام الحقيقية تكمن في وقوعه في غواية الغرابة والخرق والإدهاش، وكأن القصيدة، من هذه الحافة، وهي خلق إنساني وحشية، جنية، تأتي بحركات السحر مع أنها ساكنة، إشارة منه إلى قدرتها البيانية على تحريك ساكن المشاعر وإثارتها عبر وقوعها في خلابة البيان في «حلي القريض» وفي «نسجه الموضون»، وبهذا الوعي المنجز للفعل للشعري - عند أبي تمام - يغادر الطائي عمود الشعر وبداهة الارتجال إلى العكوف الطويل على صناعة الشعر وخلقه خلقا زخرفيا ساحرا يفعم بالحيوية والحراك الجماليين والدائمين، وبه وحده نفهم العلاقة الكائنة بين «الخمر/عنبية» وجمالية الخمر «ذهبية» وبين ذهبية المعنى «ذهب المعاني» وصياغة الشعراء الذين يتحولون، في الفعل الشعري، إلى محض صاغة مفتتين ومفتتين في آن واحد:

عنبــيــة ذهبــيــة ســبكت لهــا
ذهب المعــاني صــاغــة الشُــعــراءِ

على أي حال فإن وعي القراءة بوعي أبي تمام الشعري يسوغ لنا إدراك الزخم الاستعاري الوارد في النص ومدى غرابته أو جدته. ولعل استعارة «ماء الملام» الواردة في البيت الثاني جد شهيرة في صدمتها للمتلقي العربي التقليدي زمن أبي تمام؛ إذ ذهب إليه رجل - كما تواترت الروايات بذلك - يطلب منه كأسا من ماء الملام، فأجابه أبو تمام - كعادته في مثل هذه المواقف - بأن يأتيه بريشة من جناح الذل، إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾[29]، وكأني بأبي تمام في إجابته السائل، يشاء ألا يبرر غرابة استعارته فقط؛ إذ بيَّن للسائل أن صنيعه الاستعاري إما جرى على سنن القرآن الكريم، بل يعمد إلى توجيه المتلقي إلى الشك في سلامة موقفه الساخر من أبي تمام والرافض له. وبه فإن أبا تمام يدفع دفعا نحو شرعية حيثيات الحداثة؛ إذ لها أصول في القديم، كما يدفع إلى شرعية تجاوز القديم وابتداع الجديد قياسا على الماثل أو حتى مخالفة له، وهو بهذا يدفع بالقضية، في كليتها، نحو المتلقي الذي اعتاد المألوف واستهلاك الجاهز من القول، ليغادر وعيه السلبي إلى حيث قدرة الانفتاح على كل جديد ولو كان غريبا وكثيفا.

بهذه الوشائج فإن وعينا بمفهوم الجمالي القائم على التصنيع الشعري التطريزي، يمكِّن من استيعاب كثافة البناء الاستعاري في أي نص لأبي تمام، ومن ذلك نص القراءة هذا؛ إذ يمكن استقراء زخم استعاري ضخم على النحو الآتي:

ماء الملام / تخفق رايات / مسك الطل / كافور الصبا / خيط كل سماء / تعدو المنى لكؤوسها / مطايا الشوق / ذهب المعاني / صاغة الشعراء / تشاجرت الخطوب / رأيا

يفل / ماء نصيحة / غذوت مودتي بالبشر / أنبطت في قلبي / همتي طوقت بكواكب / بحور عنائي.

ولئن كانت الاستعارة قائمة في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، وفي شعر الجاهليين وخطبهم وأمثالهم ومن جاء بعدهم، فإنها كانت تأتي لماما وعلى تباعد في القول، كما أنها كانت تأتي بالطبع لا بالتكلف، أي أن المتكلم لم يكن يقصد إليها في ذاتها، أما الشأن مع أبي تمام فيختلف من حيث القصد، والكثافة، والغاية؛ إذ الشعر الذي هو صناعة جمالية وزخرفية، لا بد له من وهج استعاري غريب كثيف يغادر به مألوف القول إلى عجيبه وغريبه، عبر الابتداع العميق الغائر الذي يبحر في متاهات اللغة والمعنى ليقنص ما يدهش ويبهر، أو على الأقل ما يخلق صدمة الحداثة الفارقة. وفي هذا كثير من التميز والثراء لأبي تمام وتجربته التي لا تؤسس للحداثة العباسية فقط، بل تغدو معينا لكل حداثة خلاقة قائمة أو آتية، وبه أيضا نعي غرابة الألفاظ في مثل قوله: قدك، اتئب، سجرائي، المعزاء، الوأي... كما نرصد بنية التكرار المعجمي الذي يحقق قدرا من السبك للظاهر النصي في مثل قوله: ماء الملام / ماء البكاء، سلافة الخمر / سلافة الخلطاء، عرفت بك الآداب / عرفت قريش الله، والجناس في قوله: راح / الراح، نور / نار، غناءك/ عنائي، والطباق في: سيئ / حسن، غدر/ وفاء، الحضيض / الكوكب. إنه يمكن الإجمال في القراءة الجمالية لنص أبي تمام المتكئ على الوشي والابتداع والإغراب والتكثيف والتحسين البديعي في الجناس والطباق والتكرار المعجمي... وكلها معطيات جمال فني فارقة في تجربة أبي تمام كما هي، بهذه التجربة التمامية، فارقة في سيرورة الشعر وصيرورة الحداثة العربية معا، حيث الأشياء تفارق «الإعادة» حتى لا تكون غثة «كل شيء غث إذا عاد»، وحيث القصيدة التمامية مفعمة بالجدة والحداثة:

منزهة عن السَّرَقِ المُورّى
مُكرَّمةٌ عن المعنى المعاد[30]

4 - 3 - القصيدة معرفة وثقافة:

يمكن للقراءة أن تمارس فعلها في تبئير العلاقة بين الشعر والثقافة في وعي أبي تمام وفي تجربته الشعرية، وذلك انطلاقا من نص القراءة الذي بين يدينا. يقول أبو تمام في مقطع مدحي من النص:

يا غايةَ الأدباء والظرفاء بل
يا سيد الشعراء وَالخُطَباءِ
عُرفَت بك الآدابُ مجملةً كما
عرفت قريش الله بالبَطْحاء

ســــاويتَــــــهم أدبا وجــــــودُك شـــــاهد
بـل حــــــالِف أن لـســــــــتم بِسَــــــواء

إن اللافت المائز في شعر أبي تمام من خلال هذا المقطع، هو تكثيف وعيه بالعنصر الأدبي أو الثقافي في مقام المدح، فلقد درج الشعر العربي في قدمه وفي عموده على أن يمدح الشاعر الممدوح بالشجاعة والفروسية والإقدام والطعن والكرم والجود...، غير أن أبا تمام لم يعمد إلى ذلك، أو هو لم يضعه موضع التبئير من المدح وتجلية صفات الممدوح. وقد يرد معترض على هذا الطرح بقول مؤداه أن الممدوح لم يكن مميزا في غير هذا ولم يكن له نصيب وافر في الشجاعة أو الإقدام والطعن...، وهذا كلام وجيه، غير أنه ليس بإطلاق، بل المترجح عليه، في وعي القراءة، هو تأجج الفكر والعلم والثقافة في مفهوم أبي تمام للعصر وللشعر معا، بحيث غدت الثقافة والعلم والفكر والفلسفة معلم عصر حداثي، كما هي معلم لحداثة الشعر أيضا، كأن التركيز على إبراز هذه الصفات في الممدوح أكثر من غيرها، هو نوع من فهم مناخ العصر ومواكبته، أو هو قراءة حصيفة من أبي تمام لاستشرافات العصر في الحاضر والمستقبل معا، فغدا معها الممدوح «غاية الأدباء» و«سيد الشعراء»، وتحول إلى معلم للآداب «عرفت بك الآداب مجملة»، وهو ينماز عن أقرانه في الأدب بتفوقه عليهم، جميعا «بل حالف أن لستم بسواء».

إن هذا الامتياز الشعري الذي يمنحه أبو تمام لممدوحه جاعلا منه إشارات فارقة في تضاريس المنظومة المدحية، لهو دليل على حداثة الفكر الشعري لدى أبي تمام أيضا؛ الشأن الذي يجعل منه إشارة فارقة في مسيرة الشعر والحداثة؛ إذ غدت القصيدة بوتقة ثقافية مزدحمة بما يعتمل فيها من معطيات الثقافة والفلسفة والفكر والعلم، ولقد عد أصحاب أبي تمام، وهم في وهج الدفاع عنه في الموازنة بينه وبين البحتري، ثقافة القصيدة أو القصيدة الثقافية امتيازا نوعيا يدل به أبو تمام على غيره، وبخاصة على البحتري.

قال الآمدي في الموازنة: قال صاحب أبي تمام: فقد أقررتم لأبي تمام بالعلم بالشعر والرواية، ولا محالة أن العلم في الشعر أظهر منه في شعر البحتري، والشاعر العالم أفضل من الشاعر غير العالم»[31]، وقال في موضع آخر: «وغير منكر لفكر نتج من المحاسن ما نتج، وولد من البدائع ما ولد، أن يلحقه الكلال في الأوقات، والزلل في الأحيان»[32]. وفي إشارة دالة إلى الثقافة الفلسفية في شعر أبي تمام وما نجم عنها من غموض قال أنصاره: «فقد عرفناكم أن أبا تمام أتى في شعره بمعان فلسفية أو ألفاظ غريبة، فإذا سمع بعض شعره الأعرابي لم يفهمه، فإذا فسر له فهمه واستحسنه»[33].

إن وعينا بهذا العنصر الرئيسي في مفهوم الشعراء لدى أبي تمام هو وحده القادر على تفتيح آفاق تجربته أو بعض منها، وإلا فكيف لنا أن نفهم العلاقة الصورية بين الخمر والجهمية في النص الذي بين يدينا:

جَـــهـــمـــيـــةُ الأوصـــاف إلا أنهـم
قـــد لقـــبـــوهـا جـــوهرَ الأَشـــيـــاءِ

أو إشارته النحوية في قوله:

خـــرقـــاء يلعب بالعـــقـــول حَـــبـــابُهـــا
كـــتلعُّب الأفـــعـــال بِالأَســـمـــاءِ

فالإشارات الفكرية المذهبية في «جهمية» والمنطقية الفلسفية في «جوهر الأشياء»، في مقابل «العرض» من الأشياء، واللغوية النحوية في «تلعب الأفعال بالأسماء»، لهي ناتج عفوي للزخم الثقافي والعلمي والمعرفي لدى أبي تمام، الذي يؤمن أن ركنا ركينا من بنية المفهوم الجمالي للقصيدة الحديثة إنما يكمن في تحميلها بحمولة علمية ثقافية تخصب أجزاءها وتفتق أطرها على عوالم مغايرة تجاور الشعر وتنأى عنه، لكنه مع الفعل الشعري لأبي تمام صارت تندغم فيه فتتحول إلى مكون جمالي رئيس وحديث معا، ولعل أبا تمام، في هذا، لم يكن بدعا من العصر الذي ساد فيه الفكر والعلم والفلسفة والكلام، فكأن حركة الإبداع جاءت مواكبة لحركة الحداثة الفكرية والعلمية.

من ثم فإنه يمكن الجزم بأنه «من المؤكد أن تصاعد الحداثة في الشعر، إذ شئنا التخصيص، ما كان يمكن أن يتم لو لم يتواز مع تصاعد الحداثة في الفكر، لقد مثَّل المعتزلة والفلاسفة المستوى الفكري من الحداثة، مثلما مثل بشار وصالح وأبو نواس وأبو تمام المستوى الإبداعي لها في الشعر، ولقد شارك الفلاسفة والمعتزلة في النشاط الإبداعي للشعر»[34].

إن عصرا هذه ماهيته في الثقافة والعلم والفلسفة لجدير بأن يتماهى معه وعي الحداثة الشعرية وهي تنازع أمرها مع مفهوم العمود القائم بسلطانه في النمذجة والممارسة من دون بوادر تنازل أو إشارات لدانة وانفتاح. لذا فإن مغادرة حومة البداهة الارتجالية إلى حيث الإعمال الفكري والفلسفي في الشعر، لخطوة مدهشة كما هي استجابة شفيفة لبداهة التجاوز والتحديث في آن واحد. وبه تمكن قراءة تجربة أبي تمام الشعرية في معقل حصين من معاقلها، وفق جمالية الثقافة في الشعر وتفعيل دور العلم والمعرفة والتفلسف وهو ما نومئ إليه توا.

يبدو الخطاب التأنيثي في البعد الثقافي مفعما بوهج الصنعة كما هو مفعم بالاشتغال بالبعد الجمالي التزييني المتعمد. من هنا فإن القصيدة التمامية مؤنثة من حيث إن التأنيث، محض التأنيث، بعد جمالي يوشي بمسحة من الدلال والزخرفة والزينة، وتتبدى زينة القصيدة التمامية حضرية لا بدوية، بما يعني أنها محبوكة على عين أبي تمام، لا محض طبع ارتجالي بدهي كما يجري الشأن في مفهوم العمود. هكذا تتأتى قصيدة أبي تمام حرة مستقلة قائمة على التثقيف والتقويم:

خـــذها فـــمـــازالت على اســـتـــقـــلالهـــا

مـــشـــغـــولة بمثـــقـــف وَمُـــقَـــوِّمِ(35)

وفي سياق آخر تبدو العلاقة بين الخطاب الشعري التأنيثي والخطاب الفكري، محاولة ترويض وتسييس أو مسايسة، فالكائن التأنيثي/القصيدة، كائن حي حركي جامح في عنفوانه الشعري، فكأن الطاقة الشعرية، من هذه الزاوية، ذات إيقاع نزق لا يروده ولا يروضه إلا رصانة الفكر ورزانته فتسلس قيادة القصيدة:

يـذلـلـهـــــا بـذكــــــركَ قـــــــرنَ فـكـر

إذا حـــزنت فـــتـــسلس في القِـــيـــادِ(36)

ومن ثم تأتي قصيدة أبي تمام محملة بحمولة الفكر والثقافة والحكمة والبلاغة حتى أنها لتنفذ إلى وريد المتلقي تدر فيه الدم فتبعث الحياة وتضمن ديمومتها:

خُـــذها مُـــثـــقـــفـــةَ الـقـــوافي رَبُّهـــا

لســـوابغ الـنـعـــمـــاء غـــيـــرُ كنود

حـــــــذّاءُ تمـلأُ كـلَّ أذن حـكـمــــــــةً

وبـــلاغـــــــــــــــةً وتــدر كُـــلَّ وريـــدِ(37)

وقوله:

خـــــذها ابـنـةَ الـفـكـر المهــــذب في الدجـى

والـلـيـلُ أســـــودُ رقـــعـــــةِ الجِلبـــــابِ

بِـكـراً تُـورثُ فـي الحـــــيـــــاة وتـنـثـنـي

فـي السلم وهـي كــــثـــيــــرة الأَســـلابِ

ويـزيـدُهـا مَــــــرُّ الـلـيـــــالـي جِــــدةً

وتـقـــــادم الأيـام حُـــــسنَ شَـــبـــــابِ(38)

وفي هذا النص ينفتح الخطاب التأنيثي في الثقافة على أنثوية المرأة عبر إشارة «البكارة» وهو شأن سوف نفصل فيه القول في حينه من معالم القراءة، غير أن المرام ثم، هو العلاقة بين «البكارة» و«الابتكار» الناجم عن الفكر في سياق توليدي يجعل من القصيدة «ابنة» للفكر المهذب؛ فكأن معين الفكر والثقافة في وعي أبي تمام هو ما يمتاح منه معين الإبداع الشعري؛ الشأن الذي يومئ إلى أهمية الفكر في المكونات الشعرية لدى أبي تمام، ويكاد ينزله منزلة المكون البنائي لا المكون الجمالي للقصيدة؛ الذي يزيد قيمة وجمالا بمرور الزمن. وبه يشق الشعر سبيله في الحاضر والمستقبل معا، محصنا بجمالية الفكر؛ الذي يتعمق مع الأيام فيمنح القصيدة وجودها الجمالي والأنطولوجي والإبيستمولوجي في آن واحد، وكأننا في هذا الحيز من فضاء القراءة، نعود مرة ثانية، ولو من طرف خفي، إلى وشيجة الربط بين جمالية الفكر

وجمالية الذهب الذي تسبك منه القصيدة على يد صاغة الشعراء كما مر بنا بيانه، كما نلتقط علاقة الوشج بين الأدب الذي يتحول إلى «حديقة» بما فيها من جمالية طبيعية، وبين العقل الذي يحرزها ويعقلها:

بحديقة الأدب التي قد حُصِّنت
باللب إن العقل أحرزُ مَعقِل(39)

تأسيسا عليه وتمديدا له، تفضي العلاقة بين الشعر والثقافة إلى تفعيل العقل، ليس في الحماية والتحصين، بل في القدرة على الإنتاج والتوليد. وبه يصبح الشعر «صوب العقول» كما يصبح الإبداع الحداثي قرين الإغراب والغموض الذي يقصد إليه الشاعر عن عمد:

إليكَ أرحنا عازبَ الشعر بعدما
تَمهَّلَ في روض المعاني العَجائِبِ
غرائبُ لاقت في فِنائكَ أُنسَها
من المجد فهي الآن غيرُ غَرائِبِ
ولو كان يفنى الشعر أفناه ما قَرَت
حياضُك منه في العصور الذَواهِبِ
ولكنه صوبُ العقول إذا انجلت
سحائب منه أُعقِبت بِسَحائِبِ(40)

إن تقري صور: عازب الشعر، روض المعاني العجائب، غرائب... سحائب، يؤكد التواشج الدلالي والصوري والجمالي والمعرفي في مفهوم أبي تمام للشعر، كما يؤكد مفهوم تأنيث الخطاب الشعري في تجربة أبي تمام، خصوصا في العلاقة بين حداثة الإبداع وغرابته؛ إذ يكاد كل حديث حقا يكون جديدا وغريبا معا، وهو ما يومئ إلى إشكالية الغموض في شعر أبي تمام وتأبيه على الفهم، ومدى تعمد أبي تمام إغراب شعره وتمييز قصائده اللاتي يغدون مغتربات يؤنسن مغتربا:

يغدون مغتربات في البلاد فما
يزلن يؤنِسن في الآفاق مُغتَرِبا(41)

وفي حومة هذا السياق ذاته فإن تهذيب الشعر يعادل تهذيب الممدوح في خلائقه، كما أن غرابة الشعر تكافئ غرابة الممدوح في صفاته:

أَولى المديحِ بأن يكون مُهذَّبا
ما كان منه في أغرَّ مُهَذَّبِ
غَرُبَت خلائقُه وأغربَ شاعرٌ
فيه فأحسنَ مُغرِبٌ في مُغرِبِ(42)

وهذا الإغراب ذاته هو الذي يحول القصيدة إلى مشكل حيث ترفض التصنيف في الإنس أو الجن، بل هي قدرة فذة مراوغة تعطيك من هذا وتمنحك من ذاك:

إنسية إن حصلت أنسابُها
جنيةٌ الأبوين ما لم تُنسَبِ[43]

وكذا قوله:

إنسية وحشية كثرت بها
حركاتُ أهل الأرض وهي سَكونُ[44]

إن «وحشية» قصيدة أبي تمام تكمن في بكارتها وغرابتها وقدرتها الهائلة على الجرأة والاقتحام لعوالم جديدة تتوخى مسها أو اكتشافها عبر استثمار القيمة المعرفية للشعر وتوظيفها في إطار الاستكناه والكشف، وهذا وعي مؤداه الإشارة إلى «محاولة شاعر يكتشف عوالم جديدة ويعيد النظر في كل شيء، باحثا عن المعنى والدلالة، وعندما يصبح الحاضر معقدا، ويفشل الإدراك السطحي في اكتشاف المعنى، أو اقتناصه في لغة المسمى، يصبح الغموض شرطا من شروط الحداثة»[45]. ووفق هذا المعيار يشهد المعيار الجمالي تحولا جذريا إذ لم يعد الشأن قائما على مبدأ «أعذب الشعر أكذبه» أو «أصدقه» فقط، بل صار «أفخم الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه»[46]، إن هذا الوعي الذي يضفر إشكاليتي الإبداع والتلقي معا، يكشف عن الوعي الحداثي عند أبي تمام ومن ذهب مذهبه، كما يومئ إلى صلاحيته نقديا إلى اللحظة الراهنة، وكأن جوهر التحديث الحقيقي أن يفارق المألوف المستهلك ليكمن في الجديد الغريب الذي يغمض ويبعد مراوغا ومتفلتا، يكلف مشقة ورهقا لمن رام حيازته. وبه تصبح غرابة الإبداع شرط غرابة التلقي أو - على الأقل - انحرافها عن السلبي الاستهلاكي منه، وهو الأمر الذي أومأ إليه أبو تمام في إجابته أبا سعيد الضرير وأبا العميثل حينما سألاه: «لمَ تقول ما لا يفهم؟ فقال لهما: لم لا تفهمان ما يقال؟ [47]»، ثم يعقب الآمدي على موقف أبي تمام بقوله: «فكان هذا مما استحسن من جوابه»[48]. ولعل مدار الحسن في تقييم الآمدي لجواب أبي تمام، كامن في ثورة أبي تمام على مسارات التلقي في بنية الثقافة العربية، التي تمرق من كل غريب تجهله فتعاديه، وتنجذب إلى كل مكشوف يمنح ذاته من دون عناء، وهو ما فهمه أبو تمام وشاء رفضه وتغييره تغييرا تغييرا جذريا فجاءت قصائده غريبة مغربة في الإبداع، والتلقي معا:

خذها مُغَرِّبةً في الأرض آنسةً
بكل فهم غريب حين تغترب[49]

وانبثاقا من الحيثيات السالفة، يصبح مسوغا في وعي القراءة، تذوق غرابة الألفاظ والمعاني كما في النص الذي بين أيدينا، من مثل قول أبي تمام: «قدك، اتئب، سجراء،

جهمية...» وغير ذلك كثير، هذا ملمح شئنا الإشارة إليه لأهميته البالغة في صياغة الخطاب التأنيثي في تجربة أبي تمام وخطاب القراءة معا.

4 - 4 - نشوة الخمر/لذة القصيدة:

ثمة سؤال مهم عن علاقة الخمر ببنية القصيدة عند أبي تمام؟ وقد تبدو الإجابة عن مثل هذه العلاقة عفوية تتكئ على مفهوم التقليد الشعري القديم الذي يجعل وصف الخمر كوصف الناقة مثلا، أو كوصف الرحلة قبل الولوج إلى المدح. وهذا قول له ما له من وجاهة الحيثيات التي تلزم بقبوله أو - على الأقل - تومئ إلى ضرورة الاهتمام به في مخيلة القراءة. ومع وعينا بهذا وما يمكن أن يخالفه، غير أن القراءة تروم رود سبيل أخرى في مناقشة البناء العلائقي بين الخمر والقصيدة في شعر أبي تمام. ومفاد مغايرة الرؤية القرائية في هذا الحيز، افتراض نقدي مؤداه أن أبا تمام لا يقصد الحديث عن الخمر حين يصفها بقدر ما يقصد الحديث عن القصيدة نفسها. بعبارة أخرى فإن وعينا بكينونة الخمر في نص أبي تمام يتماهى - في وعي القراءة - مع كينونة القصيدة بما يحقق نوعا من التوحد الحلولي أو المحالة التي تجعل من الخمر والقصيدة شيئا واحدا. ورغبة في تعضيد هذا الافتراض وتحييثه - أي صياغة حيثياته - نسوق الآتي:

أولا: هناك رؤى نقدية عديدة تعاملت مع كثير من نصوص الشعر العربي في مراحله المتعددة منذ الجاهلية، وهي تتحدث عن المرأة في المطالع الغزلية، على أن المرأة في هذه النصوص هي القصيدة ذاتها، ويصبح التشبيب بها، والتغزل فيها محاولة اقتناص المعنى الشعري وصوغه في تراكيب لغوية ذات ساحرية وجمال في القصيدة العربية، فلئن كانت هند وسعاد وأسماء... إشارات أنثوية تتماهى مع القصيدة وتصبح معاناة الوصال معها هي معاناة محنة الخلق الشعري وما يصاحبه من قلق وتوتر وشوق...، فإن التماهي بين الخمر والقصيدة من حافة، والمرأة والقصيدة من حافة أخرى يظل قائما وناجزا، خصوصا في تجربة أبي تمام.

ثانيا: إن المهاد المعرفي، دينيا وجماليا، الذي انبثقت فيه تجربة أبي تمام يبعد عن مهاد المعرفة الجاهلية، حيث كانت الخمر مقبولة شرعا وثقافة، ولعل هذا - بنسبة أو بأخرى - يرجح أن وعي أبي تمام بالخمر في بنية القصيدة هو وعي جمالي يعمد إليه ليفسح في المجال لعبقريته في الصياغة والإبداع فكأن أبا تمام؛ إذ يصف الخمر يمارس نوعا من الالتذاذ الإبداعي في توليد القصيدة التي تمتع كما تمتع الخمر.

ثالثا: تعميقا للسالف فإن ثمة تماهيا بين نشوة الخمر ولذة القصيدة من حيث القدرة على الغواية والإمتاع والانتقال بصاحبهما من حال إلى حال. فلئن كان ابن الأثير قد ربط بين الخمر والعبارة المجازية على هذا النحو: «ويجد بها - أي العبارة المجازية - المخاطب عند سماعها نشوة كنشوة الخمر»[50]، فإن دراسات علم النفس الحديث تربط بين النشوة والقصيدة

بما هي توليد جمالي أو خبرة جمالية مبدعة، إنها «نشوة لحظية فورية تغمرها بعد أن نكون قد قطعنا الصلة بين اللحظة الراهنة والماضي، لكي نستسلم لهذا الانجذاب الذي نلمح من خلاله المطلق واللامتناهي»(51).

هكذا تغادر الخمر بالعقل مناط المنطق المألوف إلى حيث الانفتاح على ما لا يحد؛ فتصبح الطاقة التخيلية ضربا من السبح في الغريب المدهش الذي لا يقبله العقل بقوانينه الواقعية، وهو الشأن نفسه مع القصيدة التي تخرق مألوف القول وعادي الكلام إلى حيث الابتداع المدهش الممتع الذي يتفجر منه ينبوع السكر عبر فعل الانتشاء باللذة الجمالية التي تصدر عن القصيدة وهي في وهجها المشع.

بناء عليه فإن القراءة تحاول وعي المقطع الماثل في قصيدة أبي تمام على أنه وعي بالخمر والقصيدة في آن واحد عبر قدرة الإحلال والإبدال وقدرة التماهي والمحالة؛ الشأن الذي يوحد بين الوعي الجمالي بفاعلية الخمر وبفاعلية القصيدة معا، وبه يمكنًّا وعي قول أبي تمام:

عنبية ذهبية سبكت لها
ذهبَ المعاني صاغةُ الشُعَراءِ

إذ العلاقة الجمالية بين الخمر «عنبية» ولونها الذهبي من حافة، والقصيدة المسبوكة من «ذهب المعاني» على يد الصاغة الشعراء من حافة أخرى، هي علاقة تبادلية أو حلولية متماهية. فالخمر الممتعة بمكوناتها العنبية ممتعة أيضا بالجمال الشكلي المذهب، وكذا القصيدة الممتعة بدلالاتها ومعانيها، ممتعة ببريقها اللغوي الجمالي الذي يتوحد مع الذهب في قدرته على الغواية والإفتان. ولئن كانت القصيدة «درة» و«لؤلؤا» و«ذهبا ...» كما هي أيضا «بكر» فإن الخمر تتضمن صفاتها وتحل محلها في نص أبي تمام، هكذا يتكلم النص:

وكأن بهجتَها وبهجةَ كأسِها
نارٌ ونورٌ قُيِّدا بِوِعاءِ
أو درةٌ بيضاء بِكرٌ أُطبِقَت
حَبلا على ياقوتة حَمراءِ

إن أي قراءة ثقافية لهذين البيتين لا يمكن لها أن تغفل المهادات المعرفية التي تنطلق منها المكونة الصورية لدى أبي تمام، وهي مكونات تفتق آفاقا عديدة تبدو متداخلة عبر بناء علائقي متناغم يفعِّل دور الخمر والمرأة والقصيدة في إشارات دالة وممتعة، ولنا وفق هذا أن نربط، من حيث التماثل الشكلي، بين صورة الخمر في الكأس، وبين هيئة المعنى في اللفظ؛ إذ الألفاظ في النقد العربي، أوعية للمعاني، وبين النار والنور في التوحد الإشعاعي المبهر والمفتن، وبين الدرة البيضاء البكر والياقوتة الحمراء وما توحي به من دلالات الجمال الأنثوي

الذي يفتح أفق التوقع على مدارات الجنس ووهجه الإمتاعي لنرى، في عمق الصورة، أن عناصر البناء التركيبي والتخيلي تجمع بين الخمر والدر والنار والنور، والبكارة والحبل والياقوت الأحمر في سياق شعري مدهش بقدرته الفائقة على إضفار العلائق الجمالية في بوتقة متوهجة بما تشعه من ألوان وإيحاءات ودلالات مغرية، تجعل من نشوة الخمر لذة للقصيدة وهي تتفاعل في مخيلة المتلقي.

إن قراءتنا للمقطع الخمري في نص أبي تمام، وهو مقطع كبير نسبيا؛ إذ يصل إلى اثني عشر بيتا، تتأتى وفق ما افترضناه من توحيد أبي تمام بين الخمر والقصيدة، ولعل هذا يسوغ لنا مفادين:

الأول: أن مساحة المقطع الخمري في نص أبي تمام كبيرة إذ ما قيست بالمقاطع الأخرى، الأمر الذي يجعل الخمر مضارعا أو موازيا للممدوح أو حتى - على التدقيق والتفصيل - متفوقا على المقطع المدحي في النص. فكيف لنا أن نفهم ذلك من أبي تمام؟ إنه بالإمكان الإشارة إلى أن غواية القصيدة وفتنة أبي تمام بالشعر المصنوع بالحدود القصوى للطاقات الجمالية، هو الذي مارس فعله على مخيلة الإبداع فتحول الوعي التمامي إلى مدح الشعر عبر مدح القصيدة في صورة الخمر، فكأن أبا تمام؛ إذ يشاء مدح صاحبه، يقع في غواية مدح ذاته عبر فعل الأسر الذي مارسته عليه القصيدة. وهنا تتجلى، في أوجها، سلطة الغواية الفنية التي تستبد بكل غواية أخرى وتسخرها لذاتها، إن خمرة أبي تمام هي خمرة القصيدة أو هي الخمرة الكامنة فيها معتقة منذ لحظة الإبداع.

الثاني: إن التماثل العلائقي في البنى الصورية ينسج خيوط الربط والتوحد في نص أبي تمام، ويمكِّن للقراءة أن تمثل لذلك بتعتيق الخمر وتحكيك القصيدة وتثقيفها:

أَكَلَ الزمان لطول مُكثٍ بقائها
ما كان خامَرَها من الأَقذاءِ

ثم نتأمل قوله:

خذها فمازالت على استقلالها
مشغولةً بمثقف ومُقَوِّمِ[52]

وقوله في الخمر:

صعُبت وراض المزج سيئَ خُلقِها
فتعلمت من حُسن خُلقِ الماءِ

وننظر إلى قوله في الشعر:

صَعبِ القوافي إلا لفارسه
أَبِيٍّ نسج العروض مُمتَنِعِه
ساحرِ نظمٍ سِحرَ البَياضِ من الـ
ألوان سابيه خَبِّه خَدِعِه[53]

إن التماثل بين وحشية خُلُق الخمر في «صعبت» هو نفسه عنفوان الشعر وتأبيه على الترويض في «صعب القوافي» التي تحتاج إلى فارس يقتحم حصونه ويرود معاقله وغياهبه، وبه نعي قول أبي تمام:

إنسية وحشية كثرت بها
حركات أهل الأرض وهي سَكونُ(54)

ولئن كانت الخمر «خرقاء» فإن القصيدة «تحرن» وتحتاج إلى من يسلس قيادها:

خرقاء يلعب بالعقول حبابها
كتلعب الأفعال بِالأَسماءِ

ثم نتأمل قوله:

يذللها بذكرِكَ قرنُ فكر
إذا حَزَنَت فتَسلَسُ في القياد(55)

وإذا كانت الخمرة في نص أبي تمام «ياقوتة حمراء» فإن القصيدة «ياقوتة غير مثقبة» كما هي في هذين البيتين:

أو درةٌ بيضاءِ بِكرٌ أُطبِقَت
حبلا على ياقوتة حمراء

ثم قوله:

نَفَقَ المديحُ ببابه فكسوتُه
عقدا من الياقوت غير مُثقَّب(56)

ويمكن لنا أن نمدد التماثل بين الخمرة والقصيدة إلى وجوه أخرى منها وعي أبي تمام بسلطة الخمر وسلطة القصيدة بما تملكه من قوة. لنتأمل العلاقة الصورية والدلالية:

بمدامة تغدو المنى لكؤوسها
خولا على السراء وَالضَرّاءِ

وقوله:

وضعيفةٌ فإذا أصابت فرصةً
قتلت كذلك قدرة الضُعَفاءِ

ثم نقرنه بقوله:

كالطعنة النجلاء من يد ثائر
بأخيه أو كالضربة الأخدود(57)

انبثاقا مما سلف، فإنه يمكن الإيماءة إلى هذا البعد التماثلي أو التوحيدي في تجربة أبي تمام بين الخمرة والقصيدة؛ الشأن الذي يملي على القراءة - أي قراءة - تعديل مسار التلقي

من عادية الوقوف على محض وصف الخمر في بناء هيكلي تقليدي عند أبي تمام، إلى تجاوز ذلك حيث افتتان أبي تمام بخلابة القصيدة، والوقوع في أسر فتنتها، وإن تستر في صوره الخمرية الواشجة بين الشعر والذهب والمرأة والخصوبة الكائنة في الخضرة والرياض، أو بعبارة أخرى، في بعث الأطلال في ثوبها الحياتي الخصيب، هو ما نعمد إليه في المعلم الآتي من القراءة.

4 - 5 - القصيدة احتفالية خصب حياة :

لعله من غير الاعتساف أن التمحل في شيء سعي القراءة لسبر نص أبي تمام عبر الخطاب التأنيثي من حافة فعل الإخصاب الحياتي ليس في بعده الأنثوي العالق بالمرأة وعلاقتها بهذا الشأن، فهذا آت في حينه، بل في بعده الوجودي حيث القصيدة تبني رؤيتها على مدار الاحتفال بالوهج الوجودي وإيجابيته فيما يحقق انتصار الحياة على الموت والعدم.

من هذه الحافة تبدو القصيدة التمامية، في بعدها المدحي أو الوصفي...، أمثولة حياة نضرة، وهذا رأي مفاده استحضار فضاء الأمكنة في الشعر العربي وفتح أفق الأسئلة على مقولة الأطلال ودراما بعثها. وأيا كان الشأن في نص أبي تمام فإن الثابت هو تخصيب المكان «ومعرس» بزخات مطر تثمر الحياة عبر الحدائق والرياض المزهرة في مناخ ربيعي بديع يرتسم زينة وجمالا، كأنه ثوب مزركش مرقش بوشي يماني أُحضر من صنعاء.

انطلاقا من هذا التوصيف المبدئي تدلف القراءة إلى مناقشة البناء الصوري في المقطع الطللي أو الفضاء المكاني وعلاقته بوعي أبي تمام بالمفهوم الشعري، أو بعبارة أخرى، علاقة هذه الاحتفالية الربيعية عبر أفضية المكان بتأنيث الخطاب في القصيدة.

تتجلى الصورة الشعرية في الفضاء المكاني تدفقا مائيا خصبا يضمر الحياة ويضفرها بذرات الثرى لتغدو ربيعا مبهجا، ويبدو المطر هو العنصر الرئيس في بنائية الصورة وهو ما يمكن رصده في:

الغيث/الرايات (البروق)/دجنة/وطفاء/الأنواء/الأنداء/الطل/ خيط كل سماء (استعارة للمطر):

وبه فإن أي استقراء إحصائي لمفردات المقطع الشعرية يفضي إلى كثافة الظلال المائية وهيمنتها على عناصر البناء الصوري، بما يجعل البنية التصويرية في المقطع في حالة سيولة وانديَاح لدن مرن ينسرب إلى الأعماق مفجرا مكنون الحياة فيها. ويبدو أن الصورة المائية بعامة والمطرية بخاصة ركن رئيس في الوعي الصوري التخيلي لدى أبي تمام؛ إذ ترد في سياقات عودوية مطردة تؤكد مركزيتها في القصيدة التمامية، منها قوله:

مطر يذوب الصحوُ منه وبعده

صحو يكاد من الغضارة يُمطرُ

غـيـثـان فـالأنواء غـيث ظاهر
لك وجـهـه والصحـو غـيث مُـضـمَـرُ
ونـدى إذا ادهـنـت بـه لِمـمُ الـثـرى
خِلت السـحـابَ أتاه وهو مُـعَـذِرُ[58]

إن الصورة في نص أبي تمام هذا تمتاح من المعين ذاته في النص الذي بين يدي القراءة إذ يقول أبو تمام:

ومُـعـرسٍ للغـيث تخـفـق بينه
رايـات كـل دُجُـنـة وَطـفـاءِ
نشـرت حـدائقـه فـصـرن مـآلفـا
لـطـرائـف الأنـواء وَالأَنـداءِ
فـسـقـاه مِـسكَ الطلِّ كـافـورُ الصـبـا
وانحـل فـيـه خـيطُ كل سَـمـاءِ

غير أنه من المهم في هذا الفضاء المائي في شعرية أبي تمام الالتفاف إلى مفادين:

الأول: علاقة الماء بجوهر الحياة وجوديا، وثقافيا، ومن ثم علاقة هذا كله بالرؤية الشعرية والحياتية عند أبي تمام. فلئن كان الماء عنصر الحياة أو هو العنصر الرئيس فيها وفق أبسط استقراءات الوجود، فإنه محصن أيضا بالأبعاد الثقافية والمعرفية، خصوصا المعرفة الدينية التي تجعل الماء أصل كل حياة ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾[59]، كما هو أيضا أصل كل خلق ﴿والله خلق كل دابة من ماء..﴾[60]، ويربط القرآن الكريم أيضا بين الماء والحياة والنبات والزينة والزخرفة في تواشج عجيب: ﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا...﴾[61]، وكذا قوله تعالى: ﴿وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾[62] وقوله: ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة...﴾[63]، وهذا فضاء معرفي ثر متسع تمكن الإفاضة فيه والتوغل، غير أنه يكتفى هنا بالإيماءة السالفة التي تدعم رؤيتنا في معالجة مائية أبي تمام في البناء الصوري والتخيلي لديه. ولعلنا، وفق هذا الوعي، نجلي إلحاح أبي تمام على الاحتفال الكثيف بالحياة حيث تبدو القصيدة زغرودة طلقة تنبثق من غور المكان محلقة في أفق الإيجابية، والتغني بالحياة في أعلى درجاتها. فهل لهذا علاقة بقراءة أبي تمام الوجودية عبر رؤيته الشعرية؟ من حافة أخرى هل يمكن سبر علاقة بين احتفال أبي تمام الحياتي وموته المبكر؟ فهل ثمة إحساس لا شعوري غائر كان يدفع أبا تمام، في قصيدته المدحية بخاصة، إلى الاندغام في الحياة ومحاولة الاستغراق فيها؟ وإلا فكيف نفسر مثل قوله:

رقت حـــــواشـي الـدهـر فــــهـي تَمَـــــرمَــــــرُ
وغــــدا الــثــــرى فـي حَـلـيــــه يَـتَـكَـسَّـــــرُ(64)

وقوله في وصف الأطلال:

كــــالـظـبـــيـــــة الأدمـــــاء صـــافـت فـــارتـعـت
زهـر الـعـــــرار الـغـضِّ وَالـجَـــــثـــــجــــاثـا
حـــــتـى إذا ضـــــرب الـخـــــريـف رِواقَــــــه
ســــــافـت بـريـر أراكـــــــة وَكَـــــبـــــاثـا
سَـــيِّـــافَـــة الـلـحـظـات يـغــــدو طـرفُــــهـــا
بـالـســـحـــــر فـي عـــقـــــد الـنـهـى نَـفّــــاثـا(65)

وقوله في وصف زينة الربيع وجمال زهر الأرض:

أضـــــحـت تـصـــــوغ بـطـونـهــــا لـظـهـــــورهـا
نـــورا تـــكـــــاد لـــه الـــقـــلـــوب تُـــنَـــوِّرُ
مـــن كـل زائـــرة تـرقـــــــــرق بـــالـــنـدى
فـكـأنـهـــــــا عـين عـلـيــــــــه تَـحَـــــــدَّرُ
تـبــــدو ويـحـــجـــبـــهـــا الـجـــمـــيـمُ كـــأنـهـــا
عـــــذراء تـبـــــدو تـارة وَتَـحَـــــــفَّـــــــرُ؟(66)

هكذا تصل الرؤية الشعرية بالحياة والوجود إلى جوهر التفاعل والخصوبة. والآكد فيما سلف من نصوص لأبي تمام في هذا الشأن، هو إفعام الطبيعة بالخضرة والجمال في كل أزمنة السنة؛ بما يعني أن تحديد الرؤية الشعرية لديه وتعميقها يتجاوزان لحظة الربيع والاستجابة إلى فتنتها. إن شعرية أبي تمام هنا ليست محض انعكاس لمنظر ربيعي، بل هي موقف يتجاوز الرؤية البصرية إلى رؤيا البصيرة وحافات الحلم الجميل. وبه يمكننا وعي فاعلية التخصيب وديمومتها في الربيع، والخريف وفي الصيف والشتاء، بما تغدو معه الحياة «زهر عرار غض» «سافت برير أراكة وكباثا»، بينما تتطور الرؤية والدلالة لتغدو الطبيعة أنثى «سيافة اللحظات» تمارس فعل الغواية الجمالية عبر نفث السحر «يغدو طرفها بالسحر في عقد النهى نفاثا» ومن ثم فهي «عذراء تبدو تارة وتخفر»، وبه يحلو الدهر «رقت حواشي الدهر» كما يسكن الزمن فلا يأتي بالمصائب:

سَـكَـنَ الـزمـــــانُ فــــلا يـدٌ مــــذمــــومـــــة
لـلـحــــــادثـات ولا ســــــــوامٌ يُـذعَـــــــرُ(67)

الثاني: هو البعد الجمالي للطبيعة، وهو بعد يتكئ على الخصوبة وينبثق منها، لكنه يفارق حافته هذه إلى حيث تعميق البعد التزييني والجمالي الذي يعمق الوعي بالحياة ويباشر الالتذاذ به. من هذه الحافة يمكن أن نقرأ بيتي أبي تمام في نص القراءة:

فسقاه مسكَ الطلِّ كافورُ الصبا
وانحل فيه خيط كل سَماءِ
عُنِيَ الربيع بروضه فكأنما
أهدى إليه الوَشيَ من صَنعاءِ

إن الإشارة النقدية إلى جمالية الصورة في «مسك الطل» و«كافور الصبا» و«عني الربيع بروضه» وفي التشبيه «فكأنما أهدى إليه الوشي من صنعاء»، لا يمكن قبولها في حدود المفهومات البلاغية العادية، أي الوقوف بها عند محض تعرية الأبعاد الانزياحية في السياقات الاستعارية الكثيفة أو في الأبعاد التشبيهية في البيت الثاني. إن مثل هذه القراءة تجحد أبا تمام حقه؛ إذ تضع رؤيته الشعرية، كما هي تجربته، في مضيق ضيق حرج، بل الشأن، ثم، يكمن في استثمار مكونات البلاغة الجزئية في الاستعارات والتشبيه، إلى حيث تعرية الموقف التمامي القائم على بعد الصناعة والزخرفة لا في الحياة أو الطبيعة فقط، بل في الصناعة الشعرية أيضا، فكأن أبا تمام إذ ينظر إلى الطبيعة، إنما ينظر إليها بعين القصيدة لا بعين الإنسان، محض الإنسان، المبتهج بمناظر طبيعية، مجرد مناظر طبيعية. وبه فإن النص الشعري يفضح الوعي التمامي البهرجي والزخرفي إزاء الأشياء وتعمد خلقها خلقا جماليا يشع بالفتنة وينضح بالغواية عبر إمكانات التضوع في «مسك الطل» و«كافور الصاب» وإمكانات التطريز في «الوشي من صنعاء» وكأن الوجود برمته يتحول إلى ثياب مزركشة معطرة تخطف الأبصار والأنوف والأفئدة، في الوقت الذي تتمدد فيه الرؤية الوجودية ليمثل لنا الوجود ربيعا حافلا بالرياض الزاهرة. تلك الصورة التي تتردد مع الخمر أيضا «لها نسيم كالرياض» ثم تتعمق رؤيته عبر الربط بين الطبيعة، والسحر، «بالسحر في عقد النهى نفاثا» وبين الطبيعة والأنثى «سيافة اللحظات» «عذراء تبدو تارة وتخفر»؛ الشأن الذي يحول أبعاد رؤيا القراءة إلى حيث الربط بين القصيدة أو الوعي بالقصيدة، وبين خصوبة الطبيعة في تجربة أبي تمام، وهو بعد يبدو الخطاب التمامي معه مؤنثا بامتياز، يدفعنا إلى اكتشاف عمليات التبادل والإحلال بين القصيدة والطبيعة الخصبة في تجربته. وهو قول مفاده ليس محض قنص الخطاب التأنيثي، بل تعرية افتتان أبي تمام بالطبيعة وتفننه في مفاتنها لا على أنها محض طبيعة، بل على أنها فضاء القصيدة التي يشاء لها أن تأتي خضرة، عذراء، مفعمة بالخصوبة والحياة والجمال؛ لكأني بأبي تمام وهو يبني قصدته لا يشاء لها عكس الواقع أو محض تصويره، بل الطموح إلى عمق تغييره جذريا حيث يصنع الواقع والحياة وجوديا وجماليا وفق رويا حبيب بن أوس الطائي. ومن هنا نستوعب كثافة السيولة المائية في خيال أبي تمام ويصبح مسوغا لدى القراءة ماء الملام الوارد في صدر القصيدة على الرغم مما أثير حوله قديما من رفض أو اعتراض كما يسوغ ماء البكاء، وخلق الماء، وماء نصيحة، وأنبطت في قلبي

لوأيك مشرعا، وبحور عنائي. وكلها صور مائية تتفجر خصبا وتعد به كما هي تنفذ إلى الحياة تقنص جوهرها متغنية به فيما هي، من حافة أخرى، تبلور دور الشعر في وعي الحياة وعزمه على تغييرها إلى الأمثل. ولعل هذا ما جعل أبا تمام يربط بين الشعر والماء والعشب في بناء تخيلي يلخص رؤيا أبي تمام ويبلور رؤيته لشعره وامتيازه النوعي في الإبداع الحداثي الذي لا يفهمه كل الناس فيعرضون عنه، ولا يقدره إلا العالم به من ذوي الثقافة والعلم:

مالي أرى جلبا فعمًا ولست أرى
سوقا ومالي أرى سوقا ولا جَلَبُ
أرضٌ بها عشب جرفٌ وليس بها
ماء وأخرى بها ماء ولا عُشُبُ
خُذها مُغرِّبةً في الأرض آنسة
بكل فهم غريب حين تَغتَرِبُ(68)

إن القطيعة التي تعمقت بين أبي تمام عبر شعره وبين المتلقي السلبي مثلت أزمة اطردت فوصلت حدود الإشكالية التي تتشعب في الإبداع والتلقي معا. ولقد كان أبو تمام رهيف الوعي بحدود إشكاليته في الإنتاج والتلقي فعزم على تجاوزها بتفجيرها عبر اصطناع الصدمة الحداثية والإصرار عليها. لكنه كان في دروبه الشائكة كلها حامل رؤيا تتشكل وفقها القصيدة في خطابها التأنيثي الحافل بالخصوبة الحياتية والوجودية والجمالية في آن واحد.

4 - 6 - القصدية والتماهي مع الخطاب الأنثوي:

في بيت أبي تمام:

يَسِّر لقولك مَهَر فعلك إنه
ينوي افتضاض صنيعةٍ عَذراءِ

ينفتح أفق جديد للكتابة الشعرية الحداثية على يد أبي تمام حيث يصل الخطاب التأنيثي ذروته في السفور الباذخ حين تتماهى القصيدة مع الأنثى المرأة بما هي ليس محض كيان جمالي مفتن بل فوق ذلك، بما هي كيان جسدي أنثوي يقترن باللذة الجنسية والخصوبة والتوالد. إن مفردات مثل: مهر، افتضاض، عذراء، هي دوال أنثوية أيروسية بامتياز؛ الشأن الذي يلزم بوعي أفق الكتابة ضمن خطاب الإمتاع الجنسي العالق بالمفهوم الجسدي. من ثم فإن هوية القصيدة عند أبي تمام تتحدد وفق خطاب التأنيث الأنثوي تحديدا حين تغدو الكتابة الشعرية الحداثية فارقة في الصدمة والإدهاش بفعل خرق ناموس الأخلاق أو التمرد عليه بإبراز الدلالات سافرة دون حياء أو مواربة بينما القصيدة لا تقف عند حدود الإمتاع الجسدي فقط، بل تتجاوز ذلك رؤيويا إلى تفتيق تباشير الخصب عبر الالتقاء الحميمي بوعي المتلقي. هكذا يشخص جابر عصفور موقف أبي تمام في هذه العلاقة الشعرية عبر بكارة القصيدة:

«لقد تحدث الشعراء قبل أبي تمام عن المعنى البكر ولكن إلحاح أبي تمام اللافت على القصيدة البكر - العذراء إلحاح له مغزاه إلى ما تنطوي عليه القصيدة من بذور للخصب تتفتح عطاياه عندما يحدث هذا اللقاء اللاهب بينها وبين الملتقي كأنها تتحول في لقائها به ويتحول في لقائه بها إلى فعل من أفعال الخصب، ولذلك يحدث تبادل في شعر أبي تمام بين صفات القصيدة وصفات المرأة في علاقة تماثل»[69].

ولا يخرج محمد بنيس عن هذا السياق لكنه يمنح مفهوم الجسد في تجربة أبي تمام بعدا مركزيا: «إن الكتابة الشعرية أصبحت مع أبي تمام فعلا جسديا تخترقه حميا المتعة العضوية فتحولت بذلك من وضعية البداهة والارتجال إلى وضعية التأمل والفعل الجسدي»[70]. ويبدو من الدقة في هذا الحيز، التنبيه إلى العلاقة بين فعل الكتابة الشعرية باعتباره مضنيا ممتعا في آن، وبين فاعلية اللذة أو المتعة الناجمة عن وعي الجسدية أو الاحتكاك بها فيما قصدنا هو تأكيد مدار التماهي بين الكتابة والجسد؛ إذ تتحول القصيدة ذاتها إلى جسد ترتسم تضاريسه في مخيلة الشاعر وعلى الورق معا.

إن «الكتابة هي المظهر، هي التحقق، هي اللذة والتوحد والاكتشاف؛ لذا تمارس معها الذات - الواعية بحريتها - كل أشكال العلاقات الثنائية إلى الحد الذي يصل إلى علاقة بدانية وتصبح الكتابة جسدا لامرأة... لذا يستدعي هذا النوع من الكتابة مبدعا يعرف الفرق بين القيم الأخلاقية والقيم الجمالية التي يحققها الفن، ويجملها بعيدا عن أي منظور سوى الفن نفسه»[71]. ولعل هذا ما فطن إليه فهد عكام وهو ينجز أطروحته الجامعية عن تجربة أبي تمام، مؤكدا أن «العلمية الخلاقة تعبير عن ذاتها كأنها حدث وتجري في اللذة الحسية، ولكنها لذة نسبية تتوقف على صفات المبدع، وبتعبير آخر، الخلق الشعري تجربة رفيعة تحدث في فرح الشهوة وهدفها تحقيق متعة المبدع نفسه»[72].

وأيا كان الأمر حيث استغراق التورط في السفور الجسدي الشهواني أو النأي عنه وخدش حيائه عرضا، فإن الذي نميل إليه في هذا الشأن وإزاء تجربة أبي تمام تحديدا هو ضرورة الاحتراس أو الاحتراز بعدم قبول الأمر على إطلاقه. بل المفهوم المعرفي الذي تتحرك فيه وتنطلق منه تجربة أبي تمام في فضاء الثقافة العربية بمعاقلها الحصينة وانفتاحها على تخوم الحياء بامتياز يفضل التلميح على التصريح، والإشارة على العبارة، وأيا كان شأن حداثة أبي تمام وفتنته بالخروج على تابو العمود في منظومة النظم والأسس الجمالية معا، غير أنه ذو روافد أعرابية أو بدوية تفعل فعلها في تأطير خروقات الناموس الأخلاقي. ولعل أمانة الطرح والاحتراس معا تدفعنا إلى الإيماءة إلى وعي محمد بنيس بهذه السياقات الاحترازية وهو يعالج شأن الكتابة والجنس في الثقافة العربية عبر تجربة أبي تمام؛ الشأن الذي دفعه إلى القول: «مع ذلك يصعب علينا التسرع في رفع أبيات مفردة إلى مستوى نظري، لما تشترطه

النظرية من مقومات. فضلا عن كون أبي تمام لم يخرج كلية عن الأرضية المعرفية التي كانت تسيِّج ممارسته الشعرية ومفهوم قراءتنا لها»[73].

وعيا بما سلف واحترازا منه، فإنه يعد من الافتئات القرائي أو النقدي - في عرف القراءة - مغادرة هاتيك الإشكالية من دون إخضاعها للسبر وتحديد موقف القراءة منها. من ثم نعزم على طرح الإشكالية في تجربة أبي تمام على النحو الآتي: ورد في معجم «القاموس المحيط» ما نصه: «والبِكر بالكسر: العذراء، ج: أبكار والمصدر البَكارة بالفتح، والمرأة... وأول كل شيء، وكل فعلة لم يتقدمها مثلها»[74]. وفي شأن العذرية قال: «والعذراء البكر ج العذارَى والعذاري والعذراوات... ودرة لم تثقب»[75].

وتبدو قراءتنا للمعجم العربي في هذا الحيز مثمرة وناجزة في تفتيح أفق القراءة على فحوى الدلالة التي ترتكز عليها تجربة أبي تمام ومفاد ذلك ما يأتي:

أولا: إن مفهوم البكارة في الوعي المعجمي لا يعني بالضرورة دائما المرأة أو عذريتها، بل يعني، مع ما سبق، دلالة السبق والارتياد الأولين بعيدا عن المفهوم الأنثوي للدلالة. فالبكر أول كل شيء وكل فعلة لم يتقدمها مثلها. فكأن وشائج الدلالة، من هذه الحافة، تتعالق مع مفهوم الخلق الإبداعي باعتباره سبقا أوليا بكرا لم يسبق إليه. وبه تصبح دلالات أبي تمام الشعرية، أو في كثير من إشاراته إلى مفهوم البكارة مع ما فيه من تأنيث أو أنثوية، منصرفة إلى دلالة السبق أو الفتح أو الارتياد أو الابتداع... ولئن كانت البكر هي العذراء، وفق دلالة المعجم، فإن مفهوم العذرية في هذا السياق، يتنزل منزلة البكارة بمعنى الشيء الذي لم يمسس من قبل عبر أي علاقة. انطلاقا من هذا الوعي فليس كل بكر أو عذراء في تجربة أبي تمام امرأة تطغى على دلالتها مفهومات الجسدية والشهوانية أو اللذة والجنس. ولعل هذا يتعضد أو يتأكد باستقراء دلالة العذراء التي هي «درة لم تثقب». فصحيح أن الإيحاء الصوري مشع بإيحاءات الجنس الأنثوي، غير أن الدلالة الجمالية الزخرفية طاغية؛ إذ العذرية هنا جمال معدني حسي جامد، كما هو جمال مخبوء «لم تثقب». اتكاء على هذا الوعي يصبح مسوغا في التلقي كما هو مسوغ في الإنتاج لدى أبي تمام، إشارات مثل: صنيعة عذراء، وصنيعة لك ثيب:

يَسِّر لقولك مهرَ فعلك إنه
ينوي افتضاض صنيعةٍ عَذراءِ

وكذا قوله:

وصنيعةٍ لك ثَيِّب أهديَتَها
وهي الكعابُ لعائذ بك مُصرِمِ
حلت محلَّ البكر من معطى وقد
زُفَّت من المعطي زفافَ الأَيِّمِ[76]

إن وعينا بدلالة قوله: «صنيعة» في النصين يؤكد خروج المراد الدلالي عن مفهوم الجنس الأنثوي. وتصبح مفهومات السياق فاعلة في تحديد الدلالة وإنجازها. فالعذرية عذرية فعل لا عذرية امرأة، كما أن البكارة بكارة عمل لا أنثى. إن الدال الرئيس هو فرادة الشيء المصنوع والسبق إليه من الممدوح في النص الأول. فإذا تكرر هذا الصنيع منه فقد عذريته أو بكارته؛ إذ سبق هو إليه فيتحول إلى ثيب أو أيم، بينما هو عند المادح أو الآخذ لايزال بكرا؛ لأنه يأخذه للمرة الأولى، إنها بكارة الدهشة أو الإعجاب من المعطى له. وبه تتأول دلالة «الافتضاض» و«المهر» و«الكعاب» و«الزفاف» على أنها إشارات جمالية ملتبسة تشع بالإيحاء الدلالي المراوغ في عباءة الحياء القائم على الكتم والبوح في آن. وبه أيضا نفكك فحوى الاقتراع في علاقته بمفهوم البكارة بعيدا عن سفور الكشف الجنسي في مثل قوله:

بكرٌ فما افترعتها كف حادثة
ولا ترقت إليها همة النُوَبِ(77)

وبه نعي دلالة البكارة الشعرية في كثير من نصوصه منها:

إليكَ بعثت أبكار المعاني
يليها سائقٌ عَجِلٌ وَحادي(78)

بِكرًا تُورَّث في الحياة وتنثني
في السلم وهي كثيرة الأَسلابِ(79)

أما المعاني فهي أبكارٌ إذا
نُصَّت ولكن القوافي عونُ(80)

وكذا دلالة العذرية في مثل قوله:

أغلى عذارى الشعر إن مهورها
عند الكريم وإن رَخُصن غوالي(81)

ثانيا: إن الأسس الجمالية في الثقافة العربية، كما في غيرها، تتعالق بالمرأة وتنبثق منها. ولقد اشتهر قديما قول لأفلاطون مفاده أنه لو كانت الحقيقة امرأة لقبلها كل الناس. والذوق العربي يجاري الحس الإنساني في وعيه بجمالية المرأة وعدها نموذجا تتماهى معه الأشياء جماليا. من هنا صار مقبولا في الجمالية العربية، وفي مثلها العليا، إقامة علاقات المحاكاة والمشابهة بين القصيدة بما هي خلق جمالي في المقام الأول، وبين المرأة بما هي مثال أنموذج تتعاير - من العيار - به الأشياء. ولقد كان أبو تمام في ممارسته الإنتاجية، والمتلقي في ممارسته التذوقية، متقاطعين على خطوط تماس متماهية جماليا؛ الشأن الذي دفع أبا تمام إلى الإيغال أو الإسراف في ممارسة التخييل الشعري عبر معطيات التأنيث والأنوثة معا. كما دفع المتلقي إلى البذخ في استعذاب المقايسة الجمالية بين القصيدة والأنثى حتى غدا الشأن

ثقافة واقعية تدخل في نسيج الطبع والذوق من دون أن تخرق، في عمومها، تخوم الحصون المنيعة لبنية الأخلاق العربية. من هنا يمكن أن نعي حدود الإنتاج والتلقي جماليا في هذه الحادثة بين أبي تمام والحسن بن رجاء. فقد ذكر محيي الدين صبحي في تقديمه لديوان أبي تمام أن أبا تمام كان «ينشد الحسن بن رجاء مديحه له في قصيدته: كفى وغاك فإنني لك قالي فلما وصل إلى قوله:

لا تُنكري عطلَ الكريم من الغنى
فالسيل حربٌ للمكان العالي
وتَنَظَّري خَببَ الركاب يَنصُّها
مُحيي القريض إلى مُميت المالِ

قام الحسن بن رجاء وقال والله لا أتممتها إلا وأنا قائم. فقام أبو تمام لقيامه واسترسل في إنشادها حتى أنهاها، فتعانقا وجلسا فقال له الحسن: ما أحسن ما جليت هذه العروس! فقال: والله لو كانت من الحور العين لكان قيامك أوفى مهورها»[82].

إن الدل الأبرز في هذا الخبر القصصي هو طغيان دوال الجمال الأنثوي على مؤنث القصيدة عبر استثمار معيار الأنوثة ومقدار فتنتها في تفعيل فتنة القصيدة وتعميق غوايتها. والدلالة النسوية أو الأنثوية، ثم، ليست محض جسدانية شهوانية بل، ولعله الأهم، اتكاء الوعي الثقافي لدى الطرفين على حيثيات الجمال والزينة والزخرفة. فالقصيدة ليست مجرد امرأة، بل «عروس» وهي ليست عروسا عادية، بل عروس «جليت»، أي زينت وبهرجت بالزخرفة والجمال. هكذا تبدو رؤية المتلقي إزاء القصيدة، بينما أبو تمام يصل بالدلالة الجمالية إلى مدارات شفيفة من طهر الجمال الأنثوي وبذاخة فتنته: «لو كانت من الحور العين»، فالشأن فيما تعي القراءة استشفاف المثال الجمالي في ذاته وإن كان انبثاقا من الفضاء الأنثوي.

ثالثا: تتجلى الثقافة العربية في بعض أبعادها، ثقافة مادية حسية تتغيا الجسد الأنثوي وتتماهى معه في سياق ثنائي جدلي يضفر الذكورة والأنوثة في وهج الشهوة والالتذاذ. ولعل سبر المرحلة الجاهلية من ثقافتنا يفضي إلى مثل هذا الاستنتاج، وبخاصة في الفضاءات الشعرية عند امرئ القيس في مغامراته النسوية الشبقية والأعشى وطرفة والمنخل...؛ الشأن الذي يعمق الوعي بمفهوم الجسد في الذاكرة العربية في أفقها العريض، وإن كان الأمر قد خضع لمفرزة التحفظ والمنع في منظومة الوعي العقدي الإسلامي، غير أنه من الدقة في كثير التنبيه إلى أن المثال الجمالي الجاهلي في الشعر ظل طاغيا عبر سلطة النموذج الأعلى على المخيال العربي في أرجاء المنظومة المعرفية كافة، بما في ذلك التفسير والقراءات والكلام، فضلا عن البلاغة والنقد والرواية والشعر. ومبلغ القول في أمر هذا شأنه أن الشعراء العرب فتنوا بالجسد «وبهائه وجماله وتغزلوا فيه ورسموا عوالم عدة تجلت في أشعارهم حتى أن

مفردة الجسد وتحولاتها الضمائرية ترددت في موسوعة الشعر العربي 642 مرة، ومفردة الجسم ومشتقاتها وتحولاتها 1942 مرة، والبدن 504 مرات، ما يشير دلاليا إلى حضور الجسد حضورا فاعلا حركيا له قدرة على خلق آفاق تعبيرية موحية تتيح للشعراء التغني به وبجماله والتألم به والاحتراق ومعاناة النشوة وفرط الشبقية»[83].

ويفيد السالف في وعي فكرة الفحولة الذكورية وهيمنتها على المخيال الثقافي برمته حتى غدت نسقا مركزيا فاعلا ومتوارثا ليس في الدلالة الجنسية فقط، بل في الدلالة الحياتية الاجتماعية والسياسية حيث امتياز الغلبة والتفوق يقع موقع الصدارة من منظومة القيم الحاكمة، فلا فرق في ذلك بين فحولة عمرو بن كلثوم النادة في قوله:

ألا لا يجهلن أحد علينا
فنجهل فوق جهل الجاهلينا[84]

وفحولة جرير أو الفرزدق أو أبي فراس في مثل قوله:

ونحن أناسٌ لا تَوسُّطَ عندنا
لنا الصدر دون العالمين أو القَبرُ[85]

أو فحولة المتنبي في مثل قوله:

وإني لمن قوم كأن نفوسهم
بها أَنَفٌ أن تسكُنَ اللحمَ وَالعَظما[86]

وصولا إلى نزار قباني في أغلب قصائده أو حتى شوقي في مثل قوله:

جاذبَتني ثوبي العصِيَّ وقالت
أنتم الناس أيها الشُعَراءُ[87]

ولئن كان المصطلح قد ارتبط - كما يذهب الغذامي - «بالطبقة (طبقات فحول الشعراء) وارتباط بالتفرد والتعالي (الشعراء أمراء الكلام) مثلما ارتبط بتوظيف اللغة توظيفا منافقا (يصورون الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق)[88]، غير أن واحدا من دواله الرئيسة له ارتباطه بالامتياز الفحولي الذكوري تجاه أنثوية الأنثى. ومن ثم يصبح التعالي الناجم عن إحساس الامتياز بالغلبة والتفوق مرتبطا بوعي جمالي في الشعر يقارع مثال الجمال الأنثوي أو يتماهى معه عبر علاقة تداخل تفضي إلى نوع من التغييب أو التخصيص في فضاء الأنوثة/القصيدة أو القصيدة/الأنثى التي تسفر عن وجهها الشهواني أو الإمتاعي كما في تجربة أبي تمام؛ إذ تغدو القصيدة أنثوية المعنى والمبنى من غير ارتياب:

زهراء أحلى في الفؤاد من المُنى
وألذّ من ريق الأحبة في الفَمِ[89]

وقوله:

والشعرُ فرجٌ ليست خصيصته
طول الليالي إلا لمفترعِه[90]

وقوله:

بغُرٍّ يراها من يراها بسمعه
فيدنو إليها ذو الحِجى وهو شَاسعُ
يود ودادا أن أعضاء جسمه
إذا أُنشِدَت شوقا إليها مَسامعُ[91]

إن وعينا بهذه الإشارات الدالة في تجربة أبي تمام يؤكد اقتران الشعر جماليا بالمرأة ولذة الاتصال بها؛ ما يعني «قدرته على تجديد الحياة وتطويرها من خلال ذلك الفعل الذي يتحول معه الشعر إلى لون فريد من الغواية ينجذب إليها المتلقي ليتحول ويسعى إليها القارئ كي يتشرب شعائر نوع مغاير من الأخلاق تنطوي على التمرد»[92].

غير أنه يبدو احترازا مفيدا في هذا الحيز من فضاء القراءة التأكيد أن أبا تمام إذ يقرن القصيدة بالمرأة متماهيا معها لم يكن قاصدا بإطلاق إلى تضخيم الجانب الشهواني في هاتيك العلاقة دائما، بل كثيرا ما كانت الاندماجات الجمالية شعريا وأنثويا تأتي عابرة في سقفها العرضي حيث الاكتفاء بمفهوم محض المرأة، أو مجرد الإشارة إلى البكارة أو العذرية... ومن ذلك نرصد قوله:

لتبكِ القوافي شَجوها بعد خالد
بكاء مضلات السماح نَواشِدِ
لكانت عذاراها إذا هي أُبرِزت
لدى خالد مثل العذارى النَواهِدِ[93]

وتتجلى العلاقة بين القصيدة والمرأة أكثر وضوحا في بُعد النكاح، والإحصان، والكفاءة كما في الدم، والسلب، والطهر، والأرب، وهي مفردات ذات إيحاءات جنسية شفيفة كما هي ذات أبعاد دلالية ثقافية تكشف عن علاقة الارتباط بين الرجل والمرأة، بينما القصيدة، في هذا السياق، محض أنثى لم تتزوج بعد، وهي في كنف وليها الذي يملك إنكاحها أو منعها من الأكفاء فتكون مثل بنات الشاعر نصيب الذي منعهن من نكاح الموالي في الوقت الذي لم تحفل بهن العرب:

أما القوافي فقد حَصَّنت عُذرَتها
فما يصاب دم منها ولا سَلَبُ
منعت إلا من الأكفاءِ ناكحَها
وكان منك عليها العطفُ وَالحَدَبُ

ولو عَضَلَتَ عن الأكفاء أيِّمها
ولم يكن لك في أطهارها أَرَبُ
كانت بناتِ نُصيَبٍ حين ضن بها
عن الموالي ولم تحفل بها العرب(94)

وفي صورة أخرى تتماهى القصيدة مع المرأة فتصبح ذات حسب:

حسيبةٌ في صميم المدح منَصِبُها
إذ أكثُر الشعر ملقى ماله حَسَبُ(95)

وفي هذا الأفق من القراءة ينفتح فضاء المطلع الغزلي أم التشبيبي عند أبي تمام وعلاقته بالمرأة ورؤيا القصيدة وإلا فكيف نفهم بيتي أبي تمام في مطلع النص الذي بين أيدينا؟:

قدك اتئَّب أربيتَ في الغُلواء
كم تعذلون وأنتم سُجَرائي
لا تسقني ماء الملام فإنني
صبٌّ قد استعذبتُ ماء بكائي

إن الدلالة الحوارية المتقدة في النص والقائمة على العذل والعتاب كما هي قائمة في البيت الثاني على المحبة والملام، لجديرة، ولو من طرف خفي، بأن تفتح كوى الرؤية النقدية على مراوغة المرأة للرجل وتأبيها عليه وانصرافها عنه في العلاقة الروحية أو الحميمية، وبخاصة إذا كانت المرأة عذراء تغض حياء كثيفها فتظل منيعة نائية؛ الشأن الذي يفجِّر الصبابة والعتاب ويجعل أبا تمام يستعذب بكاءه. كما هي منفتحة - أي الرؤية النقدية - على مراوغة القصيدة لحظة تكونها في المخيال الشعري، وتأبيها على الشاعر حين تتفلت بعيدة عن غير انقطاع فتبدو في الأفق براقة لامعة تفتن بالغواية، لكنها غير مرودة أو منصاعة له؛ الشأن الذي يفجر آلام الكتابة ويجعلها مضنية ممتعة بوهجها في آن واحد فكأنها - وهي على هذه الحال - عذراء محصنة بأهلها بينما صاحبها قلق أرق «فبت أدير أمري كل حال»(96)، على حد قول المرقش، كما هو واقع في شرك الغواية فلا يستطيع الخلاص منها؛ لأنها نفذت إلى لبه في سياق يثير العجب والعجب معا:

فما بالي أفِي ويُخانُ عهدي
وما بالي أُصاد ولا أَصِيد(97)

وكذا قوله:

أُناسٌ كلما أَخْلَقتُ وصلا
عناني منهم وصلٌ جديد(98)

ووفق هذا البعد القرائي فإن قبول المطالع الغزلية أو التشبيبية على أنها محض تقليد شعري يتم توارثه، مسألة تحتاج إلى نظر وبخاصة في فضاء المروق الحداثي وبنى وعيه في تجربة أبي تمام.

وتميل القراءة إلى اكتشاف علاقات واشجة بين الخطاب التأنيثي في المطلع الغزلي أو التشبيبي عند أبي تمام، وفي الصور الأنثوية في البكارة والعذرية من حافة، وبين الوعي التمامي بمعضلة القصيدة وفتنة غوايتها الجمالية من حافة أخرى. وهذا قول مفاده تحقيق مستويات الحبك في نص أبي تمام على المستوى الترابطي العلائقي الغائر؛ ما يجعل القصيدة وحدة واحدة ذات بنية محكمة من الداخل، وإن بدت ذات إطار مقطعي متفاوت ومتغاير عبر تنوعه بين الغزل والطلل والخمر والرحلة والمدح على السطح. ولعل هذا ذاته يبرر بزوغ بعض الصور المشاعرية في سياق الرحلة في نص أبي تمام «في صدر باقي الحب والبرحاء» أو صور فرادة النسل في «لنسل العيد في أملودها» واستحضار خطاب التأنيث عبر الناقة التي يمتطيها الشاعر في رحلته إلى الممدوح.

غير أن الأهم في وعي القراءة، هو الرغبة في تأويل كل مقاطع القصيدة على أنها تجليات للشعر في خطاب القصيدة بما يجعل من النص، في البناء الأفقي والرأسي، بنية مترابطة عبر الاندياحات المتوازية والمتمددة في الاتجاهين معا، كأن نص أبي تمام من هذه الحافة، هو صياغة لموقف ليس من الشعر في الخطاب التأنيثي فقط، بل من الحياة برمتها حين يتمثلها الشعر ويغدو في عمق لبابها محاولا ريادتها وتفجيرها في آن. وبه يصبح الفعل الشعري في الغزل أو الطلل أو الخمر أو الرحلة أو المدوح هو ممارسة للبراعة الشعرية وافتنان أبي تمام بها افتتانا يطغى على كل شيء حتى يتحول معه الفعل الشعري إلى فعل حياة:

كل جزء من محاسنه ... فيه أجزاء من الفِتَن

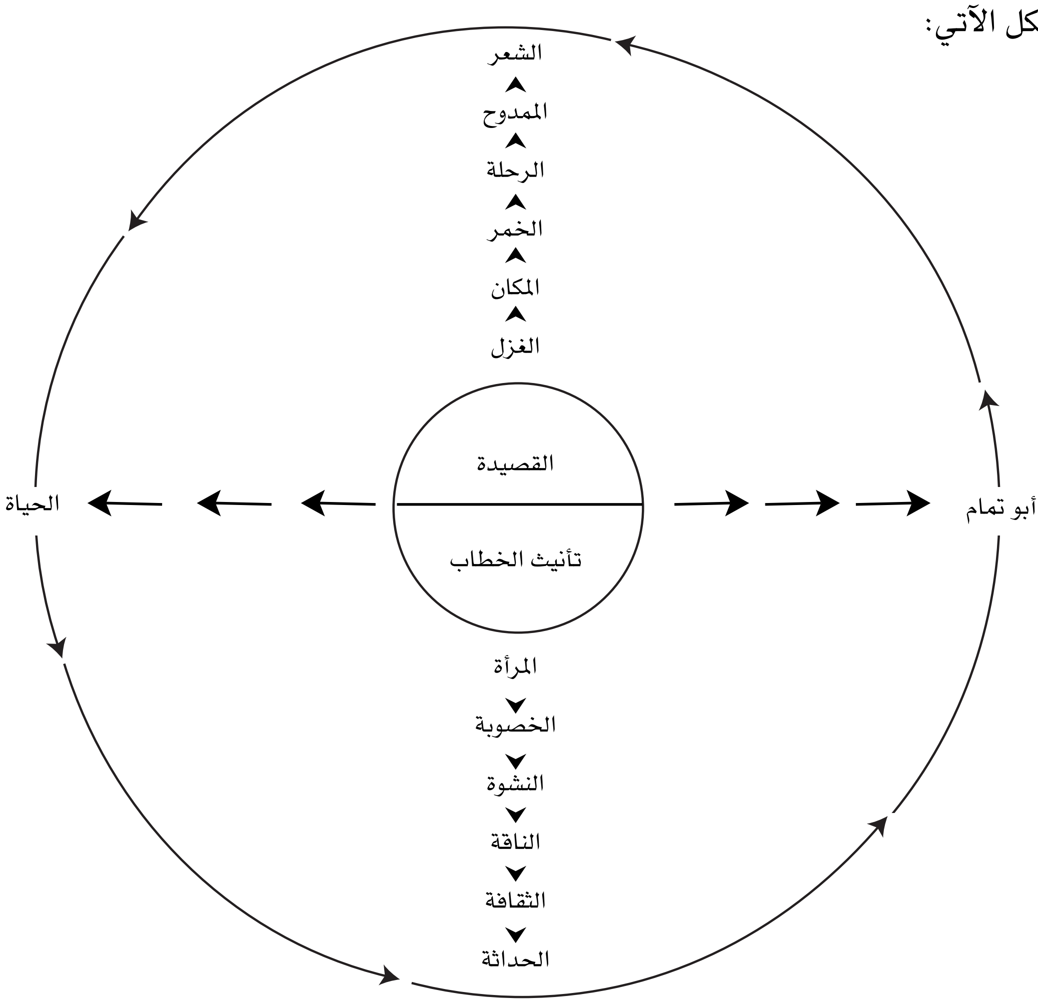
لي في تركيبه بدعٌ ... شغلت قلبي عن السُنَنِ[99]

وهو موقف حياتي رؤيوي، أي أنه حلم بأمثولة حياة ترتجى فتطمع إليها القصيدة. وقد يكون هذا كاشفا لموقف إشكالي في حياة أبي تمام ومدى معاناته في عيشه وعلاقاته وأسفاره. كما قد يكون دالا على أبعاد ثقافية ترصد في اللاوعي، مروق أبي تمام من ثقافة الصحراء والجذب والارتماء في خصب الطبيعة. وقد يكون - ولعله من الغور بمكان - كاشفا عن تأزم أبي تمام في لا شعوره وإحساسه بدنو أجله فاندفع يغب من الحياة الأمثولة الكائنة وعيا وبناء في واقع القصيدة وقد تكون، في الختام، رغبة أبي تمام في التفوق وانتزاع المكانة الحياتية والاجتماعية عبر الشعر الذي يرفع لواءه:

وإلى محمد ابتعثت قصائدي ... ورفعت للمستنشدين لِوائي

إن إشارة «اللواء» الذي يرفعه أبو تمام في ختام النص لجد رئيسة ليس في الدليل على عزم أبي تمام على ريادة الحداثة الشعرية في بعدها العباسي حتى خرج إلى حدود المحال كما تواتر عنه، بل في بعدها التدليلي على أن وعي أبي تمام في النص مشغول، حتى حدوده

القصوى، بكينونة القصيدة وزخرفة جماليتها في أوج البهرجة والزينة، أو التخصيب والحياة، أو النشوة واللذة، أو الثقافة والعلم، أو المرأة والجنس، أو الريادة والسبق. وبه تصبح المكونات المقطعية أو التركيبية للقصيدة تحولات صورية وجمالية لمفهوم القصيدة التي تملي على أبي تمام تأنيث خطابه تجاهها، كأن التأنيث هنا فعل شهوة يختلق في فرح الإبداع الجمالي للشعر والحياة معا. من ثم يمكن للقراءة أن ترصد تلك التحولات الصورية للقصيدة في النص عبر الشكل الآتي:



ولئن كان ما سلف على ما هو عليه من التؤدة والافتئات فإن حسب القراءة منه صدقها وعزمها على شفافة الاستجابة لنص أبي تمام محاولة سبره والنفاذ منه إلى أبعاد تجربته في عمومها، من دون أن يعني هذا قراءة نصوصه كافة. لقد كانت العزيمة متقدة في تقديم فعل قراءة تطبيقية لنص تام في الشعر العباسي تتغيا فيه إثارة سؤال الشعر أو قراءته في أفقه الثقافي والإبداعي والجمالي والمعرفي. ولعل في هذا من فائدة فعل القراءة ما يربو على عدمه. وحسبه هذا من تجربة حبيب.

الهوامش :

1 على سبيل الزيادة والتفصيل راجع بهذا الشأن: جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت - القاهرة، ط1، 1992، ص 137 و138.

2 المرجع السابق، ص 140.

3 أبو تمام، حبيب بن أوس، ديوان أبي تمام، تقديم وشرح: محيي الدين صبحي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، جـ 1، ص 212.

4 المرجع السابق، ص 212.

5 سورة قريش، الآيتان 1 و2.

6 نحيل في هذا إلى دراسة عبدالله الغذامي «مداخلات الإبداع» ضمن كتابه «الخطيئة والتكفير - من البنيوية إلى التشريحية»، الهيئة المصرية للكتاب، ط4، 1998، ص 222، وما بعدها ففيه تفصيل مفيد.

7 الأقوال المقبوسة مأخوذة من جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 171 و172.

8 محمد بنيس، الشعر العربي الحديث - بنياته وإبدالاتها، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص 99.

9 الآمدي، الحسن بن بشر، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العلمية، بيروت، ص 11.

10 المرجع السابق، ص 19 و 20.

11 المرجع السابق، ص 21.

12 المرجع السابق، ص 21.

13 أديب شاعر ولاه المأمون ثم المعتصم مظالم الجزيرة وقنسرين ثم الموصل وأرمينية.

14 أبو تمام، ديوان أبي تمام، ص 55.

15 المرجع السابق، ص 55.

16 المرجع السابق، ص 55.

17 الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ص 10.

18 المرجع السابق، ص 11.

19 المرجع السابق، ص 11.

20 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 1، ص 60.

21 المرجع السابق، جـ 1، ص 60.

22 المرجع السابق، جـ 1، ص 117.

23 المرجع السابق، جـ 2، ص 456.

24 القاموس المحيط، مادة: سحر.

25 المرجع السابق، مادة: سحر.

26 ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق، أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ص 73.

27 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 1، ص 111.

28 المرجع السابق، جـ 2، ص 171.

29 الإسراء، آية: 24.

30 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 1، ص 217.

31 الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ص 25.
32 المرجع السابق، ص 35.
33 المرجع السابق، ص 27.
34 في هذا الصدد نوصي بمراجعة دراسة جابر عصفور «تعارضات الحداثة» ضمن كتابه «قراءة التراث النقدي»، وذلك لما لها من أهمية في التقصي والتفصيل والتحليل، والنص المأخوذ من دراسة جابر عصفور، ص 163.
35 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 133.
36 المرجع السابق، جـ 1، ص 217.
37 المرجع السابق، جـ 1، ص 60.
38 المرجع السابق، جـ 1، ص 62.
39 المرجع السابق، جـ 1، ص 38.
40 المرجع السابق، جـ 1، ص 61.
41 المرجع السابق، جـ1، ص 159.
42 المرجع السابق، جـ 1، ص 114.
43 المرجع السابق، جـ 1، ص 111.
44 المرجع السابق، جـ 2، ص 171.
45 جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 171.
46 ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، جـ 4، ص 6.
47 الآمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحتري، ص 23.
48 المرجع السابق، ص 23.
49 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 1، ص 167.
50 ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص 73.
51 مصطفى سويف، الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر بخاصة، دار المعارف، القاهرة، ط 3، المقدمة: ك.ل.
52 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 133.
53 المرجع السابق، جـ 2، ص 410.
54 المرجع السابق، جـ 2، ص 171.
55 المرجع السابق، جـ1، ص 217.
56 المرجع السابق، جـ 1، ص 114.
57 المرجع السابق، جـ 1، ص 60.
58 المرجع السابق، جـ 1، ص 333.
59 الأنبياء آية: 30 ونصها: ﴿أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون﴾.
60 النور، آية: 45 ونص الآية الكاملة هو: ﴿والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير﴾.
61 يونس، آية: 24.
62 الحج، آية: 5.

63 الحج، آية: 63.
64 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 1، ص 333.
65 المرجع السابق، جـ 1، ص 188.
66 المرجع السابق، جـ 1، ص 334 و 335.
67 المرجع السابق، جـ 1، ص 336.
68 المرجع السابق، جـ 1، ص 166 و167.
69 جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 151 و152.
70 يوصى هنا بمراجعة دراسة محمد بنيس «في الثقافة العربية: الكتابة والجنس» ضمن كتابه: الشعر العربي الحديث، جـ 3، ص 98 وما بعدها، والنص المقبوس من الكتاب، ص 99.
71 في هذا السياق نوصي بمراجعة عبدالناصر هلال في كتابه خطاب الجسد في شعر الحداثة، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط 1، 2005، فالكتاب كله مفيد في معالجة شأن العلاقة بين الشعر والمفهوم الجسدي الاجتماعي، والنص المقبوس من الكتاب ص 106 و107. بتصرف
72 فهد عكام، نظرية أبي تمام في الفن الشعري، انتصار الصانع الفنان، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، أعداد 141 و142 و143، 1983، ص 266، والأطروحة الجامعية المشار إليها مقدمة إلى جامعة السوربون باريس 3، تحت إشراف جمال الدين بن الشيخ، ونحن نحيل في الإشارة إلى الأطروحة الجامعية إلى ما أورده محمد بنيس في كتابه الشعر العربي المعاصر جـ 3، هامش ص 98.
73 محمد بنيس، الشعر العربي الحديث، جـ 3، ص 99 و100.
74 القاموس المحيط، مادة: بكر.
75 المرجع السابق، مادة عذر.
76 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 132.
77 المرجع السابق، جـ 1، ص 98.
78 المرجع السابق، جـ 1، ص 61.
79 المرجع السابق، جـ 1، ص 62.
80 المرجع السابق، جـ 2، ص 171.
81 المرجع السابق، جـ 2، ص 38.
82 المرجع السابق، جـ 1، ص 38 و 39.
83 عبدالناصر هلال، خطاب الجسد في شعر الحداثة، ص 31.
84 في هذا الصدد نحيل إلى منجز عبدالله الغذامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط 2، 2001، وبخاصة في مبحثه المعنون بـ «اختراع الفحل» ص 118، وما بعدها.
85 أبو فراس الحمداني (الحارس بن سعيد) ديوان أبي فراس، شرح: يوسف شكري فرحات، دار الجيل بيروت، د.ت، ص 183. وبعد هذا البيت ببيت واحد يقول أبو فراس بيته الشهير:

أعـز بني الدنيـا وأعلى ذوي العـلا
وأكـرم من فـوق التـراب ولا فـخـر

86 المتنبي (أحمد بن الحسين)، ديوان المتنبي، شرحه وكتب هوامشه: مصطفى شبيب، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، د.ت، جـ 1، ص 221.

87 أحمد شوقي، الشوقيات، شرح وتعليق: يحيى شامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1996 جـ 1، ص 61.
88 عبدالله الغذامي، النقد الثقافي، ص 119.
89 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 133.
90 المرجع السابق، جـ 1، ص 411.
91 المرجع السابق، جـ 1، ص 62.
92 جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص 153.
93 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 296.
94 المرجع السابق، جـ 1، ص 165.
95 المرجع السابق، جـ 1، ص 167.
96 هذه العبارة إشارة إلى قول المرقش:

فبت أدير أمري كل حال
وأرقب أهلها وهم بعيد

وقبل هذا البيت مطلع القصيدة:

سرى ليلا خيال من سليمى
فأرقني وأصحابي هجود

ونحن إذ نحيل إلى هذه الإشارة إنما نشاء الربط بين المرأة والقصيدة في خاصية القلق والتأبي على الشاعر أو المحب عبر علاقات الترميز، وهو الشأن الذي دفعنا إلى تبئير هذه العلاقة أو - على الأقل - عدم غفلانها في سياق القراءة، وفي هذا الصدد تحيل القراءة إلى دراستين لهما علاقة بهذه المعالجة:
الأولى: جسر الغواية، لسيد محمد قطب، دار الهاني للطباعة، القاهرة، ط 1، 2001. والدراسة في حيز كبير منها مشغولة بتثبيت العلاقة بين المرأة والقصيدة في نص المرقش.
الثانية: أطروحة جامعية بعنوان: البناء السردي في القصيدة الجاهلية، أنجزها محمود أحمد محمود العشيري، كلية دار العلوم، جامعة الفيوم، 2004، والدراسة تعتمد المفضليات متنا لها، ومنها نص المرقش الوارد ص 148. ونحن إذ نحيل إليها نتغيا الإشارة إلى إمكانات التناول القرائي للشعر القديم في غير سياقات التقليد من التلقي.
97 محمود أحمد العشيري، البناء السردي في القصيدة الجاهلية، ص 148.
98 المرجع السابق، ص 148.
99 أبو تمام، ديوان أبي تمام، جـ 2، ص 456.

مفهوم البناء وأثره النظري في اكتساب المهارات المعرفية

د. أحمد كروم (*)

مقدمة

أثار موضوع بناء المهارات جدلا كبيرا بين علماء التربية، وعلماء اللسان. ويرجع مصدر هذا الجدل، إلى طريقة تقويم المعارف المكتسبة ثم النظر في الكيفية التي تربَّى بها المهارة المعرفية.

وكلما نظرنا في الإجابات المقدمة في هذا الموضوع، أدركنا حجم الفروق الواقعة بين نظريات التعلم ونظريات التدريس، ثم مدى التأثير والتأثر اللذين يكرس لهما الوعي الإنساني دوره في بناء أو «تسنيد» المهارات scaffolding، وفق تعبير الفيلسوف الروسي فيكوتسكي Vy-gotsky (1896-1934). فكل نظرية تدريس لها أهدافها الأساسية ونظرتها إلى المتعلم، فالنظرية البنائية مثلا تركز على أن المتعلم هو العنصر الفعال، أي أنها تهتم بالإجراءات الداخلية للتفكير على أنه أساس البناء في المهارات وتنميتها. أما النظرية السلوكية فتظهر المتعلم بطابع المستجيب للمؤثرات، الذي يرتبط بالتغير الذي يطرأ على سلوك المتعلم، وأن مهاراته خاضعة للاكتساب والتأثر. ومن هذا المنطلق، يبدو أن كلتا النظريتين تتمتع بتطبيقات جيدة في التربية، شاركت في تطوير وبناء مدرسة حديثة تستوعب كل الإشكالات التربوية المطروحة.

وعندما نراجع المنظومة الفكرية للمهارات المكتسبة، خصوصا عند الأطفال، نجد أن فاعليتها المعرفية ودورها في البناء محكمة بعدد من المصطلحات التي تصب فيما أشار إليه فيكوتسكي بـ «التسنيد»، الذي يعني التأسيس المتدرج في قواعد البناء. وقد اخترنا مصطلح التسنيد ترجمة لمصطلح scaffolding، وذلك لوجود الدلالة القوية لهذا المصطلح في علاقته

(*) جامعة ابن زهر - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - أكادير - المغرب.

بالبناء المتدرج للأشياء؛ كأننا نسند شيئا إلى شيء آخر، كما أشار إلى ذلك ابن منظور بقوله: «التسنيد وما يسند إليه يسمى مسندا وجمعه المساند»، وهذا المصطلح نجد له تداعيات نظرية في المدارس اللغوية والنفسية والمعرفية الحديثة، ومنها «السلوك اللغوي» الذي وضعه عالم النفس السلوكي الأمريكي المشهور سكنر (B.F Skinner1990-1909)، ثم «المعرفة بناء» كما أشار إليه المفكر السويسري جان بياجيه (J.Piaget (1980-1896)، الذي يرى أن نقل المعارف من شخص يعلم إلى شخص لا يعلم أسطورة لا تقوم على أساس علمي. وبالتالي، فالأمر يحتاج إلى تجارب ميدانية وأبحاث تربوية تؤدي إلى الاقتناع بأن المعرفة بناء؛ أي أن الطبيعة البشرية تقتضي بناء معرفة أساسها ما يمارس من أفعال جسدية وذهنية في أثناء معالجة الموضوعات والأشياء المتعلمة. سيناقش هذا البحث عددا من الأفكار النظرية التي ركزت على عملية البناء، باعتبارها مفهوما أساسيا في اكتساب المهارات. فقد تأكد دورها في فلسفة التعليم؛ حيث أُسست عليها استراتيجيات لأحدث الطرق التربوية، سواء في أوربا أو الولايات المتحدة الأمريكية، التي أولت عناية فائقة للاستثمار في موضوع بناء المهارات عند الناشئة. فتصورنا لموضوع بناء المهارات في أبعاده التربوية والنفسية، يجعلنا نقف عند عدد من القضايا والمفاهيم التي عالجتها فكرة البناء ومنها؛ الأبعاد النظرية في التعليم والاكتساب، ودور التعليم المصغر في بناء المهارات، والنظرية المعرفية السلوكية، والجهود النظرية والتطبيقية التي تثيرها عملية التفاعل بين الطفل ومحيطه. وسيتيح لنا كل ذلك، فرصة الوقوف على دور الثقافة باعتبارها مظهرا من مظاهر التفاعل المعرفي لها علاقة بالاستشارة التعليمية، والرعاية الصحية والنفسية للطفل؛ وهي مجموع ما يتعلمه ويبني على أسسه هويته القائمة على الدين والتراث واللغة والعادات والقيم والتاريخ والجغرافيا والأفكار، وغير ذلك من المعطيات النظرية التي تبني المسار التربوي عند الطفل. ولاشك في أن الأبحاث النظرية في مسألة البناء التربوي عند الطفل قد ركزت كثيرا على أمرين أساسيين: أولهما؛ التعليم بوصفه الميدان المباشر لبناء المهارات والخصوصيات الذاتية والأدوار الاجتماعية[1]. وثانيهما؛ الوضع النفسي للطفل، من حيث شعوره بالاستقرار الذي هو جزء مدعم لعملية بناء المهارات واكتسابها. فيكون توجيه المؤسسات الإعلامية والتربوية له بعد تأثيري، إما إيجابا وإما سلبا، وهي معطيات أساسية لا يمكن فصلها عن مفهوم البناء الذي هو أساس في التوجه الشمولي لتعليم الطفل.

أولا: مفهوم البناء ودوره في التوجيه التربوي

لا يستطيع النظام التربوي أن يحقق دوره الفاعل في المجتمع إلا إذا كان مبنيا على فلسفة النماء والعطاء. وتظهر أهمية هذه الفلسفة في طرق الإعداد، والتكوين، والتلقين، والتعليم، والاكتساب. وكلها أمور تدخل في إطار فكرة البناء التربوي الذي اصطلح عليه علماء اللغة والتربية بالمهارة التي

تعني الحذاقة، فيكون المتعلم الماهر هو الحاذق بالأشياء(2). فمفهوم البناء في النظام التربوي يتصل بالطريقة التوجيهية الشمولية التي تمكن الطفل من الدمج بين التعلم من خلال الاكتشاف، والتعلم من خلال المشاركة الموجهة(3). فمشاركة الطفل في العملية التربوية الموجهة تعد نوعا من الانخراط في مؤسسة البناء التربوي التي من خلالها يكتسب مهارة الفهم للعالَم بمعناه الواسع للأشياء. كما يمتلك مهارة الوعي بفضل توجيه الشخص المربي أو الخبير الذي يحتاج إليه في موضوع الإرشاد والتوجيه، خصوصا أن البناء التربوي عبارة عن استراتيجية متجددة، يجب تحيين طرقها ووسائلها باعتبارها متصلة بتطوير وتحسين طرق التفكير، وفاعليتها عند الطفل(4). لذلك اهتمت الأبحاث النفسية والاجتماعية بهذا الموضوع في مستوياته النظرية؛ إذ رأت في التعليم ميدانا متجددا في بناء المهارات يحتاج إلى هندسة دقيقة في التصميم. ولهذا الغرض، اتجه تفكير عدد من المهتمين بالجانب التربوي والنفسي عند الطفل إلى طريقة بناء المهارات. ونذكر من هؤلاء عالم النفس الروسي ليف سومينوفيتش فيكوتسكي، الذي أكد أهمية التفاعل بين الطفل وبيئته، كما ركز على أهمية التوجيه في بناء المهارات؛ فجاءت نظريته متضمنة أفكارا تهتم بصفة أساسية بمفهوم البناء التربوي، ودور الراشد كوسيط في تعلم الطفل ونموه. كما جاء مفهوم البناء عند فيكوتسكي مقيدا بشروط التوجيه التي تخضع للقوانين الأساسية الآتية:

1 - تدخل الراشد يكون إيجابيا إذا احترم الإيقاع الخاص بالمتعلم.

2 - رصد اللحظة التي تكون فيها مهارة من مهارات المتعلم قد اكتمل نموها.

3 - تقديم أنشطة تمكن المتعلم من تنمية مهارة جديدة.

فهذه القوانين حينما ينظر إليها في مستواها النظري يظهر أنها تتصل بالجانب التربوي؛ من حيث التوجيه والمساعدة على التلقين(5). لكن تفسير مبادئها يعتمد على أصول تربوية نفسية في التوجيه التعليمي الحديث، تجعلنا نفكر في دور التكامل في البناء التربوي والنفسي قصد بناء المهارات. وهو ما نلحظه في المستويات الإجرائية التي استعملها فيكوتسكي في التطبيق الجيد لهذه القوانين في وصفه لعملية البناء المعرفي التي تتم وفق معطيات نفسية تربوية وفق الشكل الآتي:

أ - سمى فيكوتسكي اللحظة (أو المنطقة) بحيز النمو الموالي the Zone of Proximal Development، وهي اللحظة التي يكون فيها المتعلم قادرا حين تقدم له المساعدة على حل مشكل معين لم يكن في مقدوره حله من دون مساعدة.

ب - أما القانون الثاني الذي اعتمده، وهو التسنيد scaffolding والذي يُقصد به العملية التي تقوم بتنمية الحيز أو المنطقة، وهي عبارة عن التدخل الذي يقوم به الراشد في هذا الحيز قصد مساعدة المتعلم(6).

"scaffolding is the “communication process where presentation and demonstration by the instructor are contextualized for the learner; performance of the student is coached; and articulation is elicited on the part of the learner”.(7)

وتظهر أهمية التسنيد، أو البناء المتدرج، في مدى التناسب بين نمط المساعدة وحاجات المتعلم التي يتم تقليصها تدريجيا كلما تقدم المتعلم في تعلمه. ويعتبر هذا الإجراء تواصليا communication process، كما أن هذا النوع من البناء يعتبر إطارا مؤقتا قصد تأهيل المتعلم لاكتساب مهارات جديدة، وبعد ذلك يتخلى عنه فور إتمام هذه المهمة لتسند إليه مهام أخرى.

"temporary framework that supports students as they develop knew skills"

فاستعمال التسنيد باعتباره مفهوما للبناء التربوي يعتمد على نسق سلمي تراتبي Echelon، يُقيِّم فيه المعلم قدرة الطالب على الوصول إلى الدرجة التالية، مع تحديد النتيجة التي يريد بلوغها. وقد تشمل سلسلة من الاختبارات التشخيصية يشرف عليها معلمه، تعتمد التحليل الذاتي الذي يساهم فيه المتعلم بإعرابه عن مجموعة من المهارات التي يحتاج إلى تحسينها. فعندما يدرك المعلم أن التلميذ يحتاج في تحقيق مواهبه إلى تسنيد فإنه لا يلزمه فقط بواجبات محددة ينفق فيها طاقاته ومواهبه قصد إنجاز الهدف المحدد، بل يرشده إلى دعم إضافي من البيت والمدرسة، وهو نقطة التشارك بين الطفل ومحيطه. وبهذه الطريقة التي في عمق توجيهها يوجد العنصر النفسي؛ وهو إبعاد التلميذ عن الملل أو الشعور بالإحباط؛ خصوصا إذا كان المشرف على عملية البناء مدرسا تتوافر فيه شروط التأهيل للمساعدة. فعندما يعرف المعلم مستوى التلميذ، وهو الذي أشار إليه فيكوتسكي بالحيز (ZPD)[8]، يستعمل مبدأ التسنيد scaffolding، فيكون البعد الاستراتيجي لهذه العملية هو تحرير التلميذ من عدد من العقد التربوية والنفسية التي تعيق تقدمه التعليمي في سبيل اكتساب المهارات؛ حيث يستغني عن التوجه مطلقا فور إدراكه عدة مستويات منها: الفهم والإدراك وقوة الاستيعاب.

“Scaffolding is valued because it helps the student “master the task, strategy or skill using easier material, and then moves toward mastery of higher level content with more confidence and actual understanding”[9].

فمفهوم «التسنيد» يتميز عن التصور التقليدي القائم على أن السبيل إلى تبسيط المهمة المقدمة للمتعلم هي تقطيعها إلى وحدات قابلة للمعالجة والمناولة. فيقع مفهوم التسنيد في الطرف المقابل لهذا التصور التقليدي؛ لأنه يقوم على فكرة مؤداها؛ أنه من اللازم لتحقيق التعلم المناسب أن يقدم للتلميذ، ومنذ البداية، دعم تربوي نفسي يمكنه من إنجاز مهمته كاملة، ثم يتم تدريجيا تقليص هذا الدعم بتنامي مهاراته الذاتية[10].

ومن الأدوار الأساسية التي يقوم بها مفهوم البناء التربوي، الذي يسمى التسنيد في نظرية فيكوتسكي[11]، هو تحديد الحيز الفاصل بين الحدود الدنيا والحدود القصوى لإمكانات التعلم الكامنة. ويكون دور الراشد في هذه الحال، هو التدخل قصد الدفع بحدود هذا الحيز قدر الإمكان نحو حدوده القصوى. وقد لقيت هذه التجربة إقبالا كبيرا في التجربة التربوية الحديثة[12]. فعلى سبيل المثال نذكر ما قام به مركز إريك ERIC (مركز الموارد البشرية للتعليم الذي تديره وزارة التربية الأمريكية) فقد أثبت أنه حاليا يوجد إقبال على التوجه نحو تجربة فيكوتسكي أكثر من تجربة بياجيه ؛ حيث توجد عدد من المشاريع المقدمة بشأن تطبيق مبدأي التسنيد والحيز، اللذين جاء بهما فيكوتسكي؛ حيث حاول عدد من المربين والمدرسين استثمار هذين المبدأين قصد إعداد الطلبة وتأهيلهم. ولهذا الغرض، قدم كل من دافيد ليت David Leat وآدم نيكولز Adam Nicols نظرة حديثة عن التسنيد لجامعة يورك York، فوضعا مقاربات عن بناء المهارات بواسطة مبدأ التسنيد، التي تم تطبيقها على عينة من التلاميذ الذين يعيشون أوضاعا صعبة في اكتساب المهارات، أو الذين يعانون ضعف المردود في المنافسات والمباريات التي يجتازونها. فمن بين الطرق التي اقترحاها لرصد المهارات قصد بنائها وتطويرها؛ أن تصنف الحالات التي ينبغي أن تخضع لتسنيد المهارات، وتبدأ أولا بتحديد الأطفال المعنيين مثلا باستعمال الغموض في إجاباتهم using a mystery, or detective plot، ففي هذه الحال لزم استخدام السياق والقرائن التكميلية (تقدم على شكل مقتطفات من النص) لحل الغموض الذي يزول بناء على قدرتهم وليس فقط بناء على تحليل النص، ولكن بناء على فهمهم للمفردات والمصطلحات الأدبية المطلوبة.

فكانت هذه المقاربات بمنزلة خطوة أساسية لرصد المعطيات الأساسية التي من خلالها وصلت طريقة البناء إلى تقسيم التلاميذ إلى مجموعات ذات مستويات ثقافية مختلفة. وهذه هي اللحظة التي تجعل المعلم والمربي يقف على ما يسمى بالأحياز المعرفية (ZPD)، التي وصفها فيكوتسكي لكل مجموعة على حدة، بحيث يمكن مساعدتهم بكامل السهولة. وانطلاقا من هذا المنظور، فإن هذه المرحلة تعد مرحلة تنظيمية لما قبل البناء الذي سيأخذ مداه بشكل متطور، يكون من نتائجه النماء في المهارات الثقافية التي لا يمكن تحقيقها من دون بناء. فالتسنيد الذي اقترحه فيكوتسكي يجيب عن جوانب عدة، ومنها؛ إشكال المسؤولية وإجراءاتها في بناء المهارات واكتسابها، وبالتالي يبرهن على صلاحيته المبدئية في الوسط التربوي والتعليمي بصفة عامة. لذلك، ووفق البعد النظري لهذا المفهوم، وجب على الإداريين والمربين وفق هذه الملاحظات أن يسعوا إلى التركيز على الحيز الذي يشمل التلقين المتصل بقاعات الدرس؛ وذلك بإحداث تغيير في طرق إعدادها، خصوصا التي يكون بها عدد قليل من الأساتذة الموجهين، على غرار التي يكون بها عدد أكثر. وهو ما يبرهن في الجانب التربوي،

على أن مبدأ التسنيد يرشد المربي والمدرس إلى خطوتين أساسيتين:

الخطوة الأولى:

يجب على المدرس في هذا البرنامج دراسة ملف التلميذ، والاطلاع على نتائج اختبارات التحصيل المتعددة التي خضع لها، ومنها نقاط قوته وضعفه (كما تشير إليها هذه النتائج)، وتشمل الملاحظات التي وضعها المدرسون الذين عملوا معه في المستويات السابقة.

الخطوة الثانية:

يجب على المدرس التعرُّف شخصيا على التلميذ، مع تسجيل عدد من الملاحظات ذات أبعاد نفسية وتربوية ومنها: علاقاته مع رفاقه والمحيط الجديد الذي وجد نفسه فيه، ثم شعوره بعدم الكفاءة الذاتية، أو الاجتماعية، أو الإحباط، نتيجة إخفاقه المستمر في تحقيق التقدم الأكاديمي والاجتماعي المطلوب منه، ثم ملاحظات عن الأداء الدراسي داخل الفصل، ثم الإفصاح عن استراتيجيات التعلم التي يتبناها. فلا شك في أن هذه العملية ستكشف للمعلم عن عدد من الدوافع الكامنة، والانفعالات أو الميول الخاصة، التي ستتضح معالمها خلال الفترات الطويلة التي يقضيها معه. فعلى الرغم من أن مهمة المدرس قد تبدو صعبة، خصوصا عندما يفرض عليه هذا المبدأ التعاملَ مع طلاب «صعاب المراس»، فإن الوقوف على تشخيص هذه الأسباب هو جزء من العلاج النفسي والتربوي الذي يدخل في عملية البناء. فالأسباب الاجتماعية أو العصبية، غالبا ما تؤدي إلى القصور في استخدام مهارات اجتماعية ومعرفية ضرورية لإنجاح العملية التربوية[13].

ثانيا: بناء المهارات واستراتيجية التنمية المعرفية

إن لحظة التنمية الثقافية التي أشار إليها فيكوتسكي لها إسهام كبير في بناء المهارات عند المتعلم. وذلك، قصد تعزيز التفاعل الاجتماعي، وتقوية النمو الذهني. وتبدو المفارقة واضحة في هذا الإطار بين فيكوتسكي وبياجيه، حيث يرى الأخير أن النمو الثقافي يتوقف على المظاهر البنيوية والقواعد الكلية أساسا (ذات الأصل البيولوجي)، في حين يرى فيكوتسكي أن إسهام الثقافة، والتفاعل الاجتماعي، والبعد التاريخي للنمو الذهني، لها دور كبير في ذلك[14].

"Every function in the child's cultural development appears twice: first, on the social level, and later, on the individual level; first, between people (interpsychological) and then inside the child (intrapsychological)"[15].

فما يطرحه فيكوتسكي من أفكار، وهو يحلل دور الثقافة عند المتعلم، تلتقي في بعض الجوانب مع ما طرحه عدد من الباحثين الآخرين المهتمين بعلوم التربية أمثال ألبيرباندورا

Bandura A. في نظريته عن التعليم الاجتماعي The social Learning theory حيث يركز على دور الملاحظة والتفاعل الاجتماعي والانفعالات كأسس مساعدة على تنمية السلوك المعرفي عند المتعلم. لذلك نجده يربط التعليم بفاعلية المجتمع، كما أن إنجاز التعلم ينبغي أن ينبع من خصوصيات المجتمع، وليس فقط من النماذج المسقطة التي تحمل أفكارا جديدة بحثا عن سلوك معرفي جديد:

“Learning would be exceedingly laborious, not to mention hazardous, if people had to rely solely on the effects of their own actions to inform them what to do. Fortunately, most human behavior is learned observationally through modeling: from observing others one forms an idea of how new behaviors are performed, and on later occasions this coded information serves as a guide for action".(16).

كما نجد تلاقيا آخر بين فيكوتسكي وجيروم برونرJ.Brenur، الذي ركز في موقفه بشأن نظرية التعليم على مبادئ أساسية في المعالجة المعرفية للمعلومات. وتتمثل هذه المبادئ في الجوانب الأساسية التي ينبغي أن يوجه إليها التعليم وهي:

1 - المعرفة القبلية للتعليم.

2 - ضبط الطرق التي بواسطتها تبنى المعارف وتمكن المتعلم من سرعة الإدراك.

3 - ضمان أقصى درجات الاستمرار والتسلسل الفعال.

4 - ضبط آليات المكافأة والعقاب.

“a theory of instruction should address four major aspects:

(1) predisposition towards learning.(2) the ways in which a body of knowledge can be structured so that it can be most readily grasped by the learner. (3) the most effective sequences in which to present material, and (4) the nature and pacing of rewards and punishments".(17).

فالمتعلم من خلال هذه المعالجة ينتهي إلى بناء ينسجم مع الواقع، ويستجيب لحاجاته وأهدافه ومقاصده وتصوراته القبلية. فهذا التمثل الذي ينتج عن المعالجة المعرفية للمعلومات يكون بناء أو إنتاجا يتولد عن عمليات ذهنية معقدة، يعتمد عليها في معالجة أنماط مختلفة من المعلومات الأساسية مثل: الإحساسات، والإدراكات، والانفعالات، والمشاعر، والذكريات، والصور، وترابط الأفكار، والاستعارات، والمقارنات، وغيرها من الأنماط المهمة في بناء المعارف وتنميتها.

“Good methods for structuring knowledge should result in simplifying, generating new propositions, and increasing the manipulation of information"(18).

يعتقد برونر أن الأطفال الصغار قادرون على فهم ماهية أي موضوع شريطة أن يقدم في إطار شيق يحفز فيهم الإرادة والقدرة على التعلم؛ فعندما يواجهون موضوعا في مناسبات متكررة ومختلفة، ترتفع عندهم درجات التركيب والتعقيد قصد إدراكهم هذا الموضوع واستيعاب ماهيته. وهو تأكيد لمبادئ المعالجة المعرفية السابقة التي أشار إليها برونر وما ذهب إليه كذلك فيكوتسكي في استراتيجية التنمية الثقافية؛ من أن كل معرفة هي فعل يمارس في موضوع معين، بحيث لا تكون النتيجة هي المعرفة الحاصلة عن ممارسة الفعل في موضوع معين فقط، بل تنتج عن ذلك سلسلة من مخططات هذا الفعل تنطبع في الدماغ، فتنتظم في بنيات عملية تمكن صاحبها من التصرف بإحكام وفق متطلبات الوضعية التي تواجهه.

وقد كانت الآراء التي طرحها فيكوتسكي عن استراتيجية التنمية المعرفية في بناء المهارات سببا في ظهور عدد من النظريات المعاصرة، التي ركزت على أهمية ظروف التحصيل في عملية بناء المهارات. كما كانت سببا في تطوير طرق التلقين التي تستعمل فيها الوسائل الملائمة لتنمية المهارات وتأهيلها. وفي هذا المجال استفادت بعض النظريات وطورت موضوعها؛ مثل نظرية اكتساب اللغة Language acquisition ونظرية التعليم المصغر Microteaching، وتعليم اللغة الثانية Second Language Learning، والنظرية المعرفية Cognitive theory ونظرية التعليم الاستشاري Counseling Learning، فقد استفادت كلها من الأساليب التي طرحها فيكوتسكي خصوصا في ما يتصل بطرق التدريب بالنسبة إلى المعلمين، وكذا وسائل التلقين والاكتساب، ومهارات التعليم المصغر، وأهمية الإعداد، ودوره في حل المشكلات التي تعيق عملية البناء والتنمية المعرفية عند التعلم.

ثالثا: مبدأ البناء المعرفي في نظرية الاكتساب اللغوي

لقد أثرت فكرة التسنيد التي طرحها فيكوتسكي في عدد من الباحثين في موضوع الاكتساب اللغوي وتعليم اللغة الثانية. فكانت سببا مباشرا في تطوير نظرية اكتساب اللغة Language acquisition حيث طورت عددا من التخصصات ومنها؛ النفسي والاجتماعي والأنثروبولوجي وعلم الأعصاب اللغوي Neurolinguistics، وكلها تخصصات تتصل باللغة قصد المساهمة في تأسيس بيئات للتعلم Learning Environments and Instruction، كما أشار براون Brown إلى ذلك عند تأكيده على دور الاتجاهات الحديثة وإسهاماتها في التعليم قصد التوسع في التطبيق النظري(19). فكان للأفكار التي تعالجها نظرية تعليم اللغة الثانية دور مهم في استكشاف الحلول المتاحة في جوانبها التربوية، كما أن لها أثرا في تطوير خبرات التعليم وطرق أدائها في حالات مختلفة. ومن أهم هذه الحالات؛ التركيز بصفة خاصة على إظهار الحلول النفسية والتربوية في فلسفة التعليم تهتم بالخبرات ومقارنتها بالأداء التربوي.

ولهذا السبب، أدرك عدد من الباحثين أهمية الاكتساب المعرفي عموما ودوره في تنمية المجال التربوي وتمتين مهاراته، كما ركزوا على دوره في البناء المعرفي عند الطفل. ولذلك، ظهرت اتجاهات نظرية ذات أبعاد تصورية مختلفة تبحث في الأسباب التي تدعو إلى الاكتساب المعرفي، ثم رصد العوامل الفطرية التي يمكن استثمارها في بناء المواهب الذاتية عند المتعلم. فترى بعض هذه النظريات؛ أن ما يكتسبه الإنسان ويؤسسه من مهارات معرفية، ترجع أسبابه إلى معطيات تأثيرية وسلوكية. كما ترى نظريات أخرى أن اكتساب المعارف ونماءها يرجع إلى التعلم والتلقين واختلاف مواهب التحصيل. وقد مثل الاتجاه الأول عدد من المفكرين في إطار علم النفس السلوكي، وعلى رأسهم سكنر Skinner الذي خالف عددا من الباحثين والمفكرين في مجال اكتساب اللغة؛ فهو يرى أن العملية المعرفية تخضع في اكتسابها إلى مبدأي المثير والاستجابة. أما الاتجاه الثاني، فقد تبناه عدد من الباحثين في الجانب الاكتسابي والفطري للغة ونعوم رأسهم الباحثون اللسانيون فرديناند دي سوسير Ferdinand des Saussure ونعوم تشومسكي Noam Chomsky وستيفان كراشن Crashen، الذين يرون أن هناك بنية معرفية عميقة في مرحلة عمليات الاكتساب، تربط بين المثيرات اللغوية والاستجابات أو ردود الأفعال. وقد تتحول هذه البنية العميقة إلى «غريزة بشرية»، أو «مهارة إنسانية»، توجد لدى كل البشر، وأن المخ الإنساني يقوم ببناء هذه الغريزة أو المهارة على نحو ما لم يستطع أحد تفسيره حتى الآن[20].

فنظريات اكتساب اللغة التي تدخل في إطار ما يسمى اللسانيات التطبيقية، من النظريات التي اهتمت بموضوع بناء المهارات للمعرفة الإنسانية، فهي لم تتغير في معطياتها، ولكن الجديد في طرحها، هو طريقة التنظير المعاصر الذي يكشف عن تصور جديد لبناء المهارات الفكرية[21]. ومازال بعض الباحثين يلح على الدور الفعال للتراث المعرفي في مسألة الاكتساب والتعلم، كما هو الشأن عند ميسوميسي Musumeci (1997) التي تتهم المنظرين في بناء المهارات في التعليم بتجاهلهم الماضي في طروحاتهم النظرية. وتتساءل: هل الإشكالات التي يطرحها المتخصصون اليوم في مجال التدريس، تحيلهم إلى ثقافة الماضي بالنسبة إلى الشعوب؟ وهو تساؤل يثير ضمنيا فكرة أساسية عن الاكتساب والتعلم وعلاقته بالمناهج التواصلية الحديثة، التي تجعل منه ورشا جديدا للبناء المعرفي.

ففي هذا الإطار، نجد إسهامات عديدة في بناء المهارات المتصلة باكتساب اللغة وكذا بتعليم اللغة الثانية، ومن أشهرها نظرية اكتساب اللغة المقترحة من قبل الباحث اللساني الأمريكي ستيفان كراشن Stephen Krashen، الذي طور معطياتها في العقود الأخيرة. ولأهمية فرضيات هذه النظرية وتطبيقاتها على النظرية التعليمية، أثارت جدلا كبيرا بين المؤيدين والمعارضين[22] المهتمين بموضوع اكتساب اللغة الثانية؛ حيث تناول كراشن في فرضياتها عددا

من الأفكار في مجال اكتساب اللغة، كما فتح آفاقا جديدة في مجال تطوير مهارات الفكر والفهم بالنسبة إلى الاكتساب والتعلم[23]. لذلك حاول كراشن ألا يحصر نظريته فقط في نموذج الموجه (Monitor Model) الذي قدمه في السبعينيات، والذي طوره من خلال خمس فرضيات مضافة لتوضيح موقفه من اكتساب اللغة وهي كالآتي:

1 - فرضية الاكتساب والتعليم Acquisition-Learning Hypothesis
2 - فرضية الموجه The Monitor Hypothesis
3 - فرضية النسق الطبيعي The Natural Order Hypothesis
4 - فرضية المدخلات The Input Hypothesis
5 - فرضية المصفاة الفاعلة The Affective Filter Hypothesis

فقد عمد كراشن إلى التركيز على الأبعاد الإجرائية لفرضياته قصد الوصول إلى مبدأ أساسي، وهو أن النظريات الشاملة هي التي تأخذ في الاعتبار فكرة «مهارات الاكتساب والتعلم»، لذلك شكلت في ما بعد ما يسمى «المقاربة الطبيعية» Natural approach التي طورت في أعمال كراشن وتوريل (Krashen & Terrell 1983) كما تعكس من جهة أخرى، جوانب من التأثر بما عرضه فيكوتسكي من آراء بشأن مسألة التسنيد في بناء المهارات. فقد أسس كراشن هذه الفرضيات على أبعاد نفسية وتربوية تهم التعلم والاكتساب للغة الثانية، معتمدا في توضيحها مصطلحات تقنية جديدة؛ ومنها فكرة الموجه (Monitor)، ثم فكرة المصفي (Filter)، ثم المنظّم (Organizer)، وهي أفكار مهمة جدا في ربط علاقة الوعي الإنساني بمسألتي الاكتساب والتعلم. كما أعطت نفسا جديدا لما عُرِف لاحقا بالنظرية السلوكية المعرفية.

1 - فرضية الاكتساب والتعلم

تعتبر فرضية الاكتساب والتعلم التي طرحها كراشن، الأكثر تأثرا بالنسبة إلى بقية فرضياته الأخرى عند اللسانيين والمشتغلين بالتربية والتعليم. وهي فرضية تبرهن على أن هناك تميزا بين التعلم والاكتساب، الأمر الذي يقود إلى وجود طريقين مختلفين، ونظامين مستقلين في تطوير المهارة اللغوية؛ وهما نظام الاكتساب ونظام التعلم. فنظام «الاكتساب» هو نتاج ما وراء الوعي، المتصل بالاستيعاب والبراعة في اللغة، يظهر من خلال فهم اللغة واستعمالها في تواصل مفهوم. أما نظام «التعلّم» فهو نتاج التعليم الرسمي، وهو يدخل في مجال الوعي؛ وينطوي على الوعي المتطور لقواعد اللغة. وهذه المقارنات فرضت على كراشن أن يعتبر التعلّم «أقلّ أهمية من الاكتساب؛ وذلك لكونه يوازي اللغة الأم التي يتعلمها الطفل؛ حيث إن متعلم اللغة الثانية لا يحتاج إلى تعلم اللغة، ولكن يتحقق ذلك من خلال لغة المحيط الغنية التي يركّز بها المتكلِّمون على التواصل لا على شكل النطق، فـ «هناك طريقان متميزان

بالنسبة إلى تطوير المهارة في اللغة الثانية (الاكتساب)؛ وهو إجراء ما وراء الوعي يوازي كل طريق مهم في كل إجراء يستعمله الأطفال عند اكتساب لغتهم الأولى. أما «التعلم» فيعتبر إجراء واعيا يصدر عن معرفة ما يتصل باللغة»[24].

فاكتساب اللغة في نظر كراشن يستمر مع الفرد مدى الحياة، شأنها في ذلك شأن أي جهاز لغوي آخر، عكس ما يذهب إليه تشومسكي؛ من أن الاكتساب اللغوي يقتصر على الأطفال وينتهي بمرحلة الرشد. لذلك فإن فكرة البناء عند كراشن بالنسبة إلى آلية اكتساب اللغة يمكن تلقائيا أن تأخذ وظيفتها عندما يقرر الفرد تعلم اللغة وتحصيل مهاراتها في أي وقت، وفي أي مرحلة من العمر. ولهذا الغرض اعتمد مبدأ فطرية اللغة في تمييزه بين الاكتساب والتعلم.

2 - فرضية النموذج الموجه وتكوين المهارات

تذكر هذه الفرضية عند كراشن بفرضية المرشد عند فيكوتسكي، حيث إن هذه الفرضية تركز على العلاقة البيداجوجية التي تربط بين الاكتساب والتعلّم. وهذا النموذج قدم لأول مرة في السبعينيات[25] قصد تحسين أداء المتعلم قبل أن يدمج في نماذج أخرى متعددة بالنسبة إلى اكتساب اللغة الثانية. فقد افترض كراشن أن النموذج الموجه يتطلب شروطا ثلاثة وهي:

1 - الوقت الإضافي.

2 - معرفة القواعد.

3 - التركيز على الشكل.

وهي معطيات افتراضية تمد النموذج الموجه بأفكار تستوعب أهميته في بناء المهارات واكتساب معارفها؛ فهي توضح كيف أن الاكتساب والتعلم قد استعملا لغرض أساسي وهو الإنتاج المعرفي. فقدرتنا على إنتاج الكلام من اللغة التي نكتسبها، تأتي من اكتسابنا لكفايتها من وراء الوعي المعرفي. أما التعلم الذي هو وعي معرفي، فيستخدم فقط في الإرشاد والتوجيه. وبالتالي، فإن لجوءنا إلى التعلم يكون بغرض التصحيح، قصد الانتقال إلى الإنتاج المكتسب من النظام قبل أو في أثناء التكلم أو الكتابة. لذلك، افترض كراشن أن هناك شرطين ينبغي اجتماعهما من أجل استخدام الموجه وهما: أن يكون المنفذ معنيا بالتصحيح، وأن يكون عالما بالقاعدة، وإن كان اجتماعهما دائما صعبا في بعض الأحيان[26].

ولهذا برهن في فرضية الموجه على أن هناك نوعين من الموجهات: الموجه، الذي يقوم على الوعي؛ وهو الذي يقصد به التعليم وكل ما يتصل به من المعرفة المتعلمة. والموجه الثاني، ويقصد به الاكتساب، وهو الذي يقوم على ما وراء الوعي ومصدره المعارف المكتسبة. وفي عمق هذا التصور، نجد أن مرحلة الإرشاد والتوجيه تركز على المسؤولية الكاملة للمربي أو المدرس أو الأستاذ أو المشرف على التدريب أو المقررات الدراسية . وفي هذا السياق، تتضح الاستراتيجية الخاصة التي يعتمد عليها التوجيه ومنها:

أن تعلم اللغة الثانية يتصل بما هو مكتسب وليس بما هو متعلم. فتكون مسؤولية الموجه محصورة في الإشراف على المهارات والمهمات التي ينبغي الاهتمام بها بشكل خاص، وغالبا ما تبنى هذه المهارات وفق التعليمات التي تقدم إلى المتدربين في نظريات أو مواد نظرية مقررة، تختلف وفق الحاجة التي توكل إلى وعي المتعلم. فقد تقدم لهم هذه التوجيهات بطريقة غير مباشرة؛ في شكل نماذج يقوم المشرف بأدائها عمليا أمام المتدربين، أو يستعين بمعلمين مهرة، أو يعرض عليهم درسا مسجلا على شريط فيديو، قصد تعزيز التوجيه بالمناقشة لمعرفة نقاط القوة ونقاط الضعف في ما عاينوه. وقد يستعمل التوجيه إلى جانب الملاحظة والمشاهدة في قراءة ما كتب في اللغة الهدف، لاختبار قدرة التلاميذ على القراءة باللغة الأجنبية. ويكون معيار الموجه في هذه الحال هو بناء جدول للملاحظة يحتوي على قائمة بالمهارات والمهمات والأنشطة التي ينبغي أن يراعيها، كما يطالبهم بالاحتفاظ بها في أثناء المشاهدة والحوار والنقد. كما أن توجيه العرض ينبغي أن يراعى فيه جانب التشجيع على الإبداع والابتكار فيما هو مكتسب من المقارنات اللغوية والمعرفية.

وقد اعتمد كراشن مصطلح التصحيح الذاتي Self-correction. وهو إجراء مهم في التلقين والنطق عن طريق الكفاءة المكتسبة، لتصحيح المخرجات من النظام المكتسب. وهذه الاستراتيجية تدخل في إطار إعداد المتعلم نفسيا ومعرفيا قبل أن يتكلّم أو يكتب. وهو جانب من طرق التوجيه تساهم في البناء التدريجي لشخصية المتدرب معرفيا، وذلك بالاعتماد على خبرة المرشدين في التدريس، وخلفياتهم اللغوية والعلمية، وكذا حجم الوقت المخصص للتدريب. ثم تأتي بعد ذلك مهمة المراقب اللغوي الرئيسية التي تتلخص في تنظيم التعلّم وتقويمه بصورة شعورية في المراحل المتقدمة من تعلّم اللغة الثانية، التي تراهن على عدد من التحديدات التي تهم المهارات المراد التدرب عليها وممارستها ومنها:

- تحديد أهداف الدرس موضع التدريب.
- تحديد أنشطة الدرس: المدخل والشرح والأسئلة والتقويم والحوار والكلام والقراءة والكتابة.
- تحديد مدة التدريس وتوزيع الوقت بين المهمات والأنشطة بدقة.
- تحديد مستوى التلاميذ، ومعرفة مستواهم.
- تحديد الوسائل التعليمية والبيداجوجية المناسبة.أما ما يتصل بمدى استخدام نموذج التوجيه (Monitor) فيعتمد على الأمور الآتية:

1 - عمر المتعلم.
2 - كمية التعليمات الرسمية التي خبرها المتعلم.
3 - الطبيعة والتركيز المطلوب عن طريق الأداء الشفوي الذي تم إنجازه.
4 - شخصية المتعلم المتفردة[27].

3 - فرضية النسق الطبيعي

توصل كراشن من خلال تحليله لبيانات البحوث التي أجراها على إنتاج المتعلم لكلمات اللغة إلى أن هناك نظاما داخليا تنتظم فيه تراكيب معينة؛ بعضها يتطلب القواعد المكتسبة في وقت مبكر، والبعض الآخر لا يحتاج إليها إلا في وقت لاحق . لذلك، فإنه يرى أن هناك نسقا طبيعيا من أجل اكتساب مهارة التراكيب، وأن التعلم قد يتعارض مع هذا النظام. يقول:

«يبدو واضحا أننا نكتسب قواعد اللغة من النسق القبلي، فهناك بعض القواعد التي تأتي في وقت مبكر، وأخرى تأتي في وقت متأخر. فالنسق لا يتحقق وحده بشكل بسيط، وليس هناك ما يبرهن على أنه مستقل عن القواعد التي تدرس بها اللغات الطبيعية»[28].

فمعرفة ما يعنيه نسق الاكتساب، وفق كراشن، لا تبدو مهمة بالنسبة إلى لغة التعلم، لكن الذي يبدو مهما هو أن نتأكد من أن هناك نسقا موجودا يمكننا من فهم عدد من الإشكالات منها: لماذا يرتكب التلاميذ الأخطاء التي يقعون فيها، ثم كيف نغير توقعاتنا تبعا لها؟[29]. بالإضافة إلى ذلك، فقد برهن كراشن على أننا لسنا في حاجة ماسة إلى معرفة محددات النسق لكونه يرتبط بفطرية اللغة.

4 - فرضية المدخلات :

حاول كراشن في هذه الفرضية تفسير العلاقة القائمة بين المدخلات التي يتلقاها متعلم اللغة واكتساب اللغة المستهدفة. وتقوم هذه الفرضية على أربعة عناصر رئيسة:

1 - ما يجب القيام به هو اكتساب اللغة وليس تعلمها.

2 - يعتقد الناس أن أفضل طريق لاكتساب اللغة هو فهم المدخلات، التي تسعى إلى رفع مستوى كفاءة التعلم.

3 - إن التحكم في مستوى اللغة الثانية لا يمكن تعليمه ولكن ينبثق طبيعيا من كفاءات المتعلم اللسانية ومن فهمه للمدخلات.

4 - مفهوم المدخلات «i+I» يتشكل تلقائيا.

ويفهم من الفكرتين: 3 و4 أن مستوى الصعوبة في مدخلات اكتساب اللغة الثانية، يجب أن يكون أعلى بقليل من مستوى المتعلّم وقدرته الاستيعابية للغة الثانية. وقد رمز لها بالمعادلة الآتية: «i+I»، أي أنّ المتعلّم يتحسن باستمرار لأنه يعطي اهتماما بالفروق بين المدخلات التي يفهمها (i)، والفروق الأعلى مستوى نسبيا في المدخلات التي يحصلها (I+)[30]. يلخص كراشن معطيات هذه الفرضية بقوله:

«إن فرضية المدخلات تقرر أن الاكتساب الإنساني للغة يتم فقط عبر طريق واحد، وهو فهم الشفرات، أو عن طريق استقبال المدخلات التي نطورها عبر فرضية النسق الطبيعي، بواسطة فهم المدخلات التي تتضمنها التراكيب في خطواتنا اللاحقة. فالتراكيب التي تتجاوز قليلا

مستوانا من الكفاية «فننتقل من مرحلة (i) التي تمثل مستوانا الحالي إلى (I+) التي تمثل مستوانا اللاحق طوال النسق الطبيعي. فعن طريق فهم المدخلات التي تتضمن (i+I) نستطيع فهم اللغة المتضمنة للقواعد النحوية غير المكتسبة بواسطة مساعدة السياق، الذي بدوره يتضمن معلومات خارج ماهو لساني، والذي يتصل بمعرفتنا عن العالم والمكتسبات القبلية للكفاية اللسانية»[31].

وقد حاولت هذه الفرضية أن تجيب عن عدة أسئلة تهمنا في مسألة البناء المعرفي منها: كيف تمكن الاستفادة من عملية الاكتساب؟ وكيف يمكن استثمارها في مهارة الفهم وبناء الأفكار الإبداعية؟ ثم أهمية النسق والانتظام في الفصول الدراسية باعتبارهما وسيلة لفهم العالم الخارجي؟ لذلك فإن عملية البناء في هذا المجال تحتاج إلى زيادة التجارب واستمرارها، وتدفق المعلومات وتحليلها. وكأن النمط التعليمي لم يصل بعد إلى حقائق مؤكدة تلبي كل ما يرغب المتعلم في فهمه ومعرفته قصد اتمام بناء معارفه، فإننا فعلا كما يؤكد كراشن «في حاجة إلى دراسات أكثر في المستقبل»[32]، دراسات مكثفة تساهم في بناء الوعي والفهم اللازمين قصد تحقيق الدرجات العالية من الاكتساب.

5 - فاعلية المصفاة ودورها في مهارة الفهم :

تظهر أهمية هذه الفرضية في كونها تركز على دور المتغيّرات الانفعالية للمتعلم؛ ودورها في مهارة الفهم، حيث إن الأوضاع والمواقف الشعورية في عملية التعلم تؤدي دورا مهما في اكتساب اللغة. وهذه الفرضية تذكرنا بدور «رصد اللحظة عن طريق التسنيد «Scaffolding» عند فيكوتسكي، التي تلح على أن الراشد ينبغي ألا يتدخل أكثر من اللازم في تصويباته حتى لا يتسبب في إعاقة السير العادي لمكتسب اللغة».

ففرضية المصفاة التي يقترحها كراشن تشير إلى أن الحالات الشعورية للمتعلم تعتبر مصفاة فاعلة «Affective Filter» تسمح أو تمنع مرور المدخلات الضرورية للاكتساب اللغوي. فكلما كان وضع المصفاة الفاعلة أو الراشح الانفعالي منخفضا (low)، كان مفيدا في الاكتساب، وذلك، لكونه يعرقل أو يمنع بدرجات أقل المدخلات اللازمة لاكتسابها. وفي المقابل، فإن المصفاة تعيق تعلم اللغة عندما تكون نشيطة، أي في وضع مرتفع (up)، ويكون ذلك في الأوضاع النفسية السيئة التي يكون عليها مكتسب اللغة كالقلق والخوف، والتوتر وانعدام الحافز وعدم الثقة بالنفس.

لذلك يرى كراشن أن فهم المدخلات يعد لازما للاكتساب وصقل المهارات اللغوية، وبالتالي، فالمكتسب يحتاج إلى «أن ينفتح» على المدخلات. وأن «المصفاة الفاعلة» تعتبر إعاقة سيكولوجية تمنع مكتسب اللغة من الاستخدام الكامل لفهم المدخلات التي يتلقاها قصد اكتساب اللغة. فعندما تكون المصفاة «مرتفعة»، فإن المكتسب قد يفهم ما يسمع ويقرأ، ولكن لن يصل إلى

جهاز اكتساب اللغة. ويتجلى ذلك عندما يكون المكتسب غير متحفز بسبب انعدام الثقة في النفس، أو القلق، (...) وفي هذه الحال فإن لغة الصف يكون لها دور في الكشف عن نقاط ضعفه. فالمصفاة الفاعلة تكون في وضع منخفض عندما لا تعني المكتسب احتمالات الفشل في اكتساب اللغة[33].

فكون المصفاة «مرتفعة» أو «منخفضة» يشير إلى دور العاطفة والانفعالات على أنها من المصادر الأساسية في بناء المهارات، التي تنبغي مراعاتها في عملية الاكتساب والتعليم. كما أن الدور السيكولوجي والعصبي في اللغة يجب أن يلقى عناية كبيرة من قبل الموجه أو المدرس الذي يؤدي دورا كبيرا في تخفيف المعاناة التي قد تعترض نجاح عملية الاكتساب عند المتعلم، خصوصا في الأوضاع التي تكون فيها المصفاة مرتفعة . فالمحفزات والثقة بالنفس والقلق باعتبارها من العناصر المؤثرة في الاكتساب، تؤثر في عملية الاكتساب عند المراهقين أكثر من تأثيرها في الاكتساب عند الأطفال الصغار. وهي اعتبارات سيكولوجية تدخل في المتغيرات الانفعالية التي يجب على الموجه والمدرس مراعاتها في عملية بناء المهارات وتسنيدها. كما نلمس أيضا في هذه الفرضية البعد التواصلي الذي ينبغي أن يركز عليه في عملية الاكتساب والفهم للمدخلات، أكثر من التركيز على القواعد التعليمية.

رابعا: التعليم المصغر وبناء المهارات

استفاد عدد من المؤسسات التربوية والأكاديمية من نظرية التعليم المصغر، خصوصا في ميدان تدريب المعلمين وفي مجال التأهيل في أثناء الخدمة. وقد ظهرت أهمية استخدامها في جميع أنحاء العالم منذ أن ظهرت أسسها النظرية في جامعة ستانفورد Stanford University في أواخر الخمسينيات مع عدد من الباحثين أمثال دوايت ألن Dwight W. Allen، وروبرت بوش Robert Bush، وكيم رومني Kim Romney. والغرض منها هو توفير الفرصة للمعلمين لتطوير مجموعة من مهارات التدريس، كما تساعدهم على تحسين محتوى وأساليب التدريس وتطوير مهاراته بطرق محددة مثل الاستجواب، واستخدام أمثلة بسيطة، وأدوات تجعل الدروس أكثر إثارة وتشويقا، كما تعتمد على التقنيات الفعالة في اختيار طرق الإحاطة بالدروس، وحدود مجالاتها. وتعتمد نظرية التدريس المصغر في بناء مهاراتها على آليات تربوية منها: التحضير، واختيار المواد التعليمية، والتوزيع والتنظيم، والتقديم والتشويق والربط، والشرح، والتعزيز، والأسئلة والإجابات، ومراعاة مستوى الطلبة والفروق الفردية بينهم، والحركة، واستخدام تقنيات التعليم، والتدريب والتقويم.

وقد تطور هذا النوع من التعليم واتخذ أشكالا عديدة، تعتمد على العدد المحدود من الطلبة الذين يتم تدريبهم في مراكز خاصة قصد بناء مهاراتهم. ومن طرائق عرض التعليم المصغر أن

يقدم الدرس في مدة بين خمس وعشر دقائق، ثم يناقش من قبل أحد المشرفين، ثم يقدم المعلم في وقت وجيز الدرس نفسه لمجموعة مختلفة. وقد تطور هذا الاستعمال في السنوات اللاحقة، لتصبح الممارسة في هذه الدورات على شريط فيديو، وهي طريقة مثلى تسمح للمعلمين بالاطلاع على أدائهم في أثناء الخدمة. وفي هذه الحالة فإن المعلم المتدرب يمكن أن يصغِّر درسه من خلال التركيز على مهارة واحدة من مهارات التدريس، أو خطوة واحدة من خطواته، مع الاحتفاظ بالزمن والأنشطة المطلوبة لهذه المهارة في الحالات العادية. فقد يختار المتدرب، أو يوجه، إلى التدرب على التمهيد للدرس، أو شرح قاعدة من قواعده، أو شرح عدد معين من المفردات الجديدة، أو إجراء تدريب قصير، أو تقويم أداء الطلاب في مهارة معينة. وقد يكون التدريس موجها إلى التدرب على مهمة محددة، كإثارة انتباه الطلاب، وأسلوب طرح الأسئلة عليهم، والإجابة عن استفساراتهم، وتصويب أخطائهم. وقد يقوم المتدرب بهذه العملية مرة أو مرتين أو أكثر، ويحاول في كل مرة تلافي الأخطاء السابقة أو التقليل منها، حتى يتقن هذه المهارة[34].

لذلك، يرى أغلب الباحثين أن التدريس المصغر يعزز التكامل بين المعارف الأساسية للتعليم، ليس فقط بالنسبة إلى المبتدئين، بل أيضا للمعلمين الذين لهم معرفة متقدمة. فمن مميزات هذا النموذج من التعليم، الذي يسمى التعليم المصغر Microteaching، كما يذكر ويلكنسون Wilkinson (1996)، أن الطلاب والمدرسين يكونون أكثر استعدادا، كما يتمكنون من المهارات اللازمة في التدريس وحسن التلقين[35]. كما يعتبره جريتش Jerich (1989) من النماذج التربوية المهمة التي تعمل على تحسين جودة التعليم وبناء مهاراته[36].

فكلما كانت الشروط اللازمة متوافرة، كانت عملية البناء المعرفي ناجحة في تأهيل المتدربين في إطار التعليم المصغر. وهذه الشروط تمثل تحديات كبيرة بالنسبة إلى عدد من البلدان النامية وضمنها البلدان العربية، التي حاولت أن تعتمد سياسة إصلاحية لمنظومتها التعليمية وفق متطلبات التعليم المنتج والمصغر، لكنها مازالت تصطدم بعقبات كثيرة منها؛ عدم توافر البنيات التحتية اللازمة لتطبيق هذا النوع من التعليم، الذي يركز على العدد المحدود من التلاميذ أو الطلبة الذين يقصد تأهيلهم. فالتطبيق الفعلي لهذا النوع من التعليم، يحتاج إلى دعم البيئة التعليمية المبنية على الجودة في إنتاج المهارات وتسنيدها. فلا يتحقق الإنتاج في ظل مدرجات أو أقسام مكتظة بعدد كبير من الطلبة يتجاوز المائة، ثم يعتمد في ظل هذا الواقع على المدربين والمدرسين في متابعة المهارات وبناء أحيازها المعرفية وفق تعبير فيكوتسكي - وبالتالي يتولد مقابل ذلك ما يمكن أن نصطلح عليه بالتسنيد العشوائي؛ حيث ترديد المقررات القديمة في وضعية استهلاكية للمعارف القبلية، من دون ضوابط تمحيصية لعملية التقدم في بناء المهارات وتطويرها.

وقد يلاحظ الأثر السلبي لغياب استراتيجية البناء المنظم للمهارات في طرق التلقين والتواصل المعرفي، بسبب انعدام الإمكانات البيداجوجية المواكبة لعملية التعليم، وغياب المكتبات الافتراضية والمتخصصة وكذا غياب المختبرات العلمية الدقيقة التي تعمل على متابعة الحصيلة المعرفية المكتسبة في المراحل الإعدادية والثانوية، الأمر الذي يحول دون وجود تخصصات تدفع بالمهارات المكتسبة إلى أفق الإنتاجية. لذلك، كانت ملاحظات وتقرير الجهات المعنية بمتابعة مسار التعليم في البلدان العربية نافذة فيما يتصل باستراتيجيته السائدة في معظم مدارسه. فهو تعليم يعتمد في بناء مهاراته على «التحفيظ الصَّم» الذي تنعدم فيه آليات البناء والنماء على مستوى الفهم والمعرفة، كما ينعدم فيه التشديد على ضرورة تمتع الطلاب بمهارات ترقية المعارف أو حل المشكلات أو الاتصال والتواصل أو الإلمام باللغات الأجنبية التي يقتضيها عالم اليوم، وما يشهده من منافسة شديدة وتغييرات تكنولوجية سريعة[37].

ومن المفارقات الملحوظة في عملية البناء للمهارات في العالم العربي، أن نجد إقبالا مشجعا على التحاق معظم الأطفال في سن الدراسة بمدارسهم في المرحلة الابتدائية، وعندما يقتربون من سن التأهيل وبداية البناء وتكثيف التوجيه يبدأ كثير منهم العزوف عن الدراسة، خصوصا في الصفوف الخامس والسادس والسابع، ولاسيما الفتيات منهم. وذلك، بسبب العمل أو بسبب ضغوط مجتمعية أخرى، وهي أحد تداعيات تدهور البناء في مهارات التعليم في الوطن العربي. كما أن التأثر والتأخر في عملية البناء يبدوان واضحين في ضعف العلاقة بين التعليم وضعف النمو الاقتصادي؛ ما ساهم في انخفاض مستوى التعليم بشكل كبير. فمنهجية التعليم تتحكم في جودتها آليات عديدة منها؛ ضبط ما تحتاج إليه الأنظمة التعليمية وما تحتاج إليه المنطقة لتحقيق أهدافها الإنمائية الحالية والمستقبلية. كما أن مستوى التعليم لا يرتبط في أغلب أحواله بغنى الدولة أو فقرها فقط، بل هناك أيضا عامل التخطيط الجيد، والهيكلة المناسبة في بناء المنظومة التعليمية وجودة أدائها. ويمكن أن نضرب مثالا في هذا المجال بتقرير البنك الدولي في دراسته عن سياسة التعليم في الدول العربية الصادر في 4-2-2008 الذي صنف دولا مثل الأردن في المرتبة الأولى من حيث التحصيل التعليمي، خصوصا في مادة الرياضيات من حيث جودة التعليم بين الدول العربية، بينما احتلت المملكة العربية السعودية المرتبة العاشرة. كما خلص التقرير أيضا إلى أن الصراعات والنزاعات التي تشهدها المنطقة العربية كانت عنصرا محايدا، فأطفال قطاع غزة والضفة الغربية أعلى نسبة في إتمام التعليم الابتدائي بنسبة 100%، مقارنة ببعض الدول العربية التي تشهد استقرارا اجتماعيا وظروفا ملائمة.

خامسا: آليات البناء في النظرية المعرفية (Cognitive theory)

لقد أكدت النظريات المشهورة - في هذا الجانب - دور التعليم في البنية المعرفية المخزونة، فالأفكار والصور، ينظر إليها من قبل المهتمين بالنظرية المعرفية على أنها الوحدات الأساسية في عملية التعلم. لذلك أشار ديفيد أوزابل David Ausubel إلى أن «محاولة تجاهل وجهات نظر أصحاب النظريات المعرفية، وذلك بالحد منها، قصد جعلها فقط إجراء وسيطا يعكس السلوك بطريق ضمني، هي إجراء لا يبعد فقط من ميدان علم النفس المسائل المهمة التي تستحق الدراسة، بل إن هناك ما هو أخطر من ذلك، وهو المبالغة في تبسيط الظواهر النفسية وابتذالها على الرغم من أنها غاية في الصعوبة والتعقيد»[38]. وقد أشار براون Brown إلى ضرورة استعمالنا في هذا الموضوع «المقاربة العقلانية التي تبين أن النظرية السلوكية المعرفية حاولت فهم الدوافع الكامنة والتركيبات المعقدة للسلوك البشري»[39]. فعكس ما ذهبت إليه «السلوكية» التي ترى أن السلوك تمكن ملاحظته ودراسته مباشرة، فإن «المعرفية السلوكية» تعتقد أنه يوجد في الطبيعة الإنسانية جانب سلوكي لا تمكن معرفته بطريق مباشر. ويتعلق الأمر بالمهارات أو القدرات التي لها علاقة بالأفكار، والنظام المعرفي، والذاكرة، والتصور... لذلك فإن التصور المعرفي يرى المعنى والفهم والمعرفة أدوات حية في التعليم عكس «السلوكية» التي ترى التعليم على أنه اكتساب لسلوك مشروط. فـ «المعرفية» لا تركز على الجانب الآلي للمثير والاستجابة، بل إنها تسعى إلى اكتشاف المبادئ النفسية psychological principles للوظيفة والنظام المعرفيين. يقول تيتون ودانسي (Titone and Danesi): المعرفة عبارة عن مصطلح عام يشير إلى الأشكال المختلفة من المعارف ومنها: البرهنة والتذكر والنسيان والتمييز والتلقي والتصور والتخيل ... فالدراسة المعرفية تدمج مثل هذه الحقول في معالجة المعلومات والتصور والتخزين والاسترجاع»[40].

وتأتي أهمية البنى المعرفية في بناء الشخصية الذاتية للمتعلم؛ من كونها تؤلف مجالا مكتسبا قد لا يستثمره كثير من المتعلمين إلا باعتماد نوع من التعليم، يراعي التفاعل مع قائمة المخططات المعرفية، كما أشار إلى ذالك تيتون ودانسي:

«فمعنى التعليم هو إجراء يربط بين مواد جديدة بما يناسبها في مجال التركيب المعرفي، فهي مواد تدخل في الميدان المعرفي، وتتفاعل مع قائمة مخططه. ومن جانب آخر فإن التعليم يشمل تخزين المواد النفسية، من دون ربط لها بالهياكل المعرفية القائمة»[41]. وفي هذا الإطار نجد نظرية أوزابل تعتمد على البنى المعرفية في تفسيرها لعملية التعليم والتعلم، وتؤكد أن التعلم يكون ذا معنى لدى المتعلم إذا ارتبط ببنيته المعرفية المخزونة لديه. ويعد أوزابل البنى المعرفية إطارا يشمل الحقائق والمفاهيم والتعليمات والقضايا الممثلة في شكل تنظيم هرمي،

توجد في قمته قائمة المصطلحات والمفاهيم الأكثر شمولية، ثم يتناقص تدريجيا ويتضاءل كلما كثر انحداره نحو القاعدة[42]. ولما كان روتين التعلم من بين آلياته السيكولوجية تفسير البنى المعرفية اعتمد على مهارة الاستظهار والتقليد التي تخضع لمبدأ التأثر: "rote learning techniques like repetition and imitation"[43]

فالعوامل الداخلية المنظمة؛ خصوصا المتصلة بالعمليات المعرفية الفعلية في اكتساب اللغة وتعلّمها تتوقف على فهم المعنى. ووفقا لمفهوم هذه النظرية فإن التعلم يمتلك معنى يساعد في تقبل المعلومات الجديدة وإضافتها إلى المخزون أو البنية السابقة. وهو جانب من جوانب البناء والإبداع في جوانبه التحررية التي تعتمد الفهم الكامل، والمعنى الواضح في استيعاب البنى المعرفية للعلوم. لذلك، فإن المستوى النظري لهذه النظرية اعتمد على نتائج الدراسات والأبحاث في ميداني علم النفس وعلم النفس اللغوي. ومن مبادئها الأساسية ما يأتي:

1 - إن التعلم مهارة معرفية معقدة تتضمن استعمال أساليب متنوعة للتعامل مع المعلومات للتغلب على المحدودية اللغوية.

2 - إن تعلم لغة ثانية يعني تعلّم المهارة اللازمة لذلك، ويتطلب ممارسة جميع جوانب هذه المهارة حتى تصبح متكاملة كأداء لغوي طلق وسليم إلى أن يصبح الأداء آليا. وفي حال اكتساب اللغة فإن هذا التمثل يعتمد على نظام لغوي يشمل إجراءات لاختيار المفردات والتراكيب والمعاني المناسبة التي تحكم الاستعمال اللغوي.

سادسا: البناء في التعليم الاستشاري (Counseling Learning)

ركز التعليم الاستشاري أو ما يطلق عليه أيضا مجتمع تعلم اللغة Community language learning على فرضيات نظرية طورت مع شارل كيران Charles Curran وشركائه في الستينيات. وتعتمد هذه النظرية على أهمية الاستشارة في الاكتساب والتعلم قصد بناء المهارات الذاتية. فقد كان منظر هذا الاتجاه شارل كيران شأنه شأن معاصريه أمثال كليب كتينيو Caleb Gattegno وجورجي لوزانوف Georgi Lozanov ليس لديه معلومات أساسية عن لغة التعلم والتعليم كما وصفه بلير Blaire بقوله: «إنه غير خبير باللغة ولم يقرأ كل شيء عن بيداجوجية اللغة، ولم يتدرب على التعليم السيكولوجي، ولم يمارس مهنة التعليم، بل هو فقط كاهن كاثوليكي رومي متميز حين كان طالبا وصديقا لكارل روجي Carl Rogers في الاستشارات النفسية، فقد برهن كيران على أن كلا من التأثير والاستجابة النفسية والمعرفية والسيكولوجية غير قادرة على تفسير وشرح التعلم أو تقديم نموذج مفيد في ميدان التربية»[44].

فكانت تأثيرات كارل روجي في تلميذه كيران واضحة من خلال دراسته لنظرية السيكولوجيا الإنسانية Theory of humanistic psychology فقد طبق كيران استشاراته

المعرفية ومؤهلاته في جميع الجوانب بالنسبة إلى كل من حياته الشخصية والمهنية. فالاستشارات التعليمية تتأسس على منظور الإنسانيات التربوية عند روجي Rogers، الأمر الذي جعل منها مقاربة إنسانية بارزة في التعليم والتعلم تشير فرضيتها إلى «كل شخص» (Whole - person)، أي أنها مقاربة تأخذ في الاعتبار «كلا من السيكولوجيا والظواهر الاجتماعية التي تميز السلوك الإنساني وتقاطعاتها بالتعلم الاجتماعي»[45]. فالمبدأ الأساس الذي بنى عليه كيران دراسته وتجاربه في فلسفة التعليم والتعلم للغة الثانية تظهر في أعماله[46] التي ركز فيها على تلقين المعلمين كيفية استعمال اللغة الثانية (L2) باعتبارها وسيلة للتواصل الاجتماعي، وذلك عند محاولة التحدث بطريقة تشبه المتكلم الأصلي Native speaker[47].

فالاستشارة المقدمة من قبل السيكولوجيا الإنسانية التي تبنى كيران مبادئها تعتبر نوعا من البناء المتميز في فرضيته التي تتمحور حول الزبون Client - Centered، وهو مصطلح يعني أن التركيز على الاستشارة هو تركيز على الشخص الزبون ذاته Self-Unfolding الذي يرتبط بالنمو وبالاندماج في المحيط الاجتماعي. كما يعتبر العنصر الفاعل في موضوع الاستشارة أو الإرشاد التعليمي Counseling وفي بيان آليات البناء الاستشاري يقول كيران:

«الاستشارة هي علاقة حميمية يستعمل من خلالها المستشار، وهو شخص موضوعي، فهمه ومؤهلاته، قصد فحص وتقويم العوامل التي تتصل بماضي وحاضر المسألة التي تدخل في غموض الشخصية وتناقضاتها، وفي الوقت ذاته، يميز بين ردود الأفعال الشعورية. ولذلك، فهو لا يختار فقط أحسن الطرق للوصول إلى أهدافه الحقيقية، ولكنه يمتلك أيضا ما يكفي من الأسرار والشجاعة والاعتدال للعمل من أجل هذه الاختيارات»[48].

فقد شبه كيران العلاقة التي تبنى بين التلميذ والمعلم في الصف الدراسي بتلك التي بين المستشار أو المرشد والزبون (Counselor - Client)، ولهذا فإن المتعلم يستقبل على أنه زبون، وأن المربي كما حدده كيران (خبير اللغة) لا ينظر إليه بوصفه أستاذا ولكن أكثر من ذلك فهو «مدرب على المؤهلات الاستشارية قصد ملاءمتها مع أدوارها كلغة استشارات»[49].

فمهمة المستشار هي خلق الثقة والبيئة الحميمية التي ترضي التلاميذ. لذلك فإن هذه المقاربة تُؤسس على الاعتقاد أن مشكلات أو قضايا لغة التعلم تواجه عندما نحاول تعلم لغة جديدة تشبه التي يواجهها الشخص في الإجراءات الاستشارية. فوفق كيران فإن من بين المعيقات الكبرى في تعلم اللغة الانزعاج من لغة الصف التقليدية عند المتعلم، لهذا فإننا نجد أنفسنا مشروطين باللغة القديمة للصف أو القسم، وهو فضاء غالبا ما يجد فيه المتعلمون صعوبة عندما تكون البيئة غير ملائمة. «فكثير من الراشدين يظهرون حاليا على أنهم غير قادرين على التعلم، أو بالأحرى لا يشعرون بالارتياح وهم يتعلمون في فضاء عقابي ممل، يعيق الفهم، ويجلب كثيرا من السلبيات»[50].

فالنموذج الذي أشار إليه كيران يركز على توفير الشروط الملائمة لاكتساب المهارة عند التلميذ Student - Centered، وهو الشخص الذي لا يتصل موضوعه فقط بالقراءة أو الإجابة عن الأسئلة، أو العقاب، أو التهديد بعدم الترقية التي من أجلها يتعلم، لكن أكثر من ذلك، فهو يعني الجانب الإنساني Humanistic المتصل بالشعور العميق للانتماء إلى مجتمع التعلم والاستثمار، بالمعنى الإنساني الواسع. فالمجتمع التعليمي يضمن للمتعلم شروط الإنسانية التي من ضمنها الاستقرار النفسي في مواجهة القلق والتهديد المتصل بالتعلم، ففي إطار هذه المؤسسة يجد التلميذ نفسه مدعما بالاستشارة ومقوى بالآخرين. فكل مشاركة شخصية تؤدي إلى تعليم أصيل وموروث[51].

فجدوى التعليم الاستشاري تكمن في التركيز على نوعية العلاقة الإنتاجية التي يتحاور بشأنها التلميذ وأستاذه، في صف مكون من 6 إلى 12 تلميذا يتحلقون في مجموعة، وأن المعلم Teacher/Counsolor يؤدي دور المستشار أو المرشد، وأن نسبة الاستشارة تتغير من فرد إلى آخر في المرحلة الأولى من التعلم إلى درجة أقصى من 1 إلى 10، وأن التلاميذ مطالبون بالكلام بطلاقة في ما بينهم لإحدى اللغات الهدف التي يتعلمونها. ففي المرحلة الأولى من لغة التعلم عندما يريد زبون أن يتكلم في مجموعة فإنه يرجع إلى المستشار أو المرشد فيملي عليه ما يجب أن يقوله. فالمستشار - وبصدر رحب وصوت مؤثر - يقترح ويترجم ما يفكر فيه الزبون[52]. ويعتبر وقت الاستراحة فرصة للتحاور بين المستشار والزبائن، بحيث يستطيع الزبون في الأخير أن يتكلم في المجموعة من دون أن يكون عنده عائق في الكلام أو سوء في الفهم[53].

وقد شبه كيران هذه الطريقة «بطريقة السباح عندما يرفع رأسه من الماء للتنفس، ثم يرجعه مرة أخرى إلى الماء قصد المواصلة، وهي إشارة ضمنية إلى أن الشخص، منذ البداية، لن يتمكن من التحدث إلى أي مجموعة في لغة أجنبية دون الرجوع إلى مساعدة الخبير، الذي يستشيره في تلك اللغة. وغالبا ما تركز هذه الاستشارة على الخبرة السيكولوجية التي تجعل منه شخصا هادئا، آمنا وأكثر اطمئنانا. كما أن لغته تسعى جاهدة إلى نقل الفهم العميق لما يقلق الزبون، خصوصا في الحالات التي يكون فيها غير راض عن الوضعية التي ينقلها المستشار إلى استشارة جديدة»[54].

وقد لخص كيران Curran أهمية التعليم الاستشاري ودوره في بناء المهارات في المراحل الخمس الآتية:

المرحلة الأولى:

وتعتمد هذه المرحلة على بيان نوعية العلاقة التي تتميز بعدم استقلالية الزبون (المتعلم) عن المستشار (المعلم).

1 - يشرح المستشار فقط ما يحتاج إلى قوله في المجموعة.

2 - يعكس المستشار مرة أخرى هذه الأفكار ويرجعها إلى الزبون في اللغة الثانية في خطاب مقبول.

3 - يرجع الزبون مرة أخرى إلى المجموعة لتطبيق تلك الأفكار.

المرحلة الثانية:

1 - إعادة العمل الذي قُدِّم في الخطوة الأولى من المرحلة الأولى.

2 - يعود الزبون إلى اللغة الأجنبية ويبدأ في الكلام مباشرة داخل المجموعة.

3 - مساعدة المستشار تكون فقط عندما يتردد الزبون أو عندما يطلب المساعدة، فتكون هذه الخطوة إشارة إيجابية إلى بعث الأمل والثقة في الزبون .

المرحلة الثالثة:

1 - يتكلم الزبون مباشرة داخل المجموعة ذات اللغة الأجنبية، التي يفترض فيها أن تكون مؤهلة ومكتسبة لمهارة الفهم في هذه المرحلة البسيطة.

2 - تفترض هذه المرحلة في الزبون قدرا كبيرا من الثقة والاستقلال، وكفاية متوازنة على مستوى العلاقة بين العبارة والقواعد والأفكار. ولا تقدم الترجمة إلا عندما يطلبها عضو في المجموعة.

المرحلة الرابعة:

1 - أصبح الزبون يتكلم بحرية، ويعرف البنى المعقدة في ما يتصل باللغة الأجنبية، واكتسب مهارة الفهم داخل المجموعة.

2 - يتدخل المستشار مباشرة لتصويب الأخطاء النحوية؛ كالخطأ في النطق أو التعبير المعقد.

3 - أصبح الزبون مؤمنا بشكل كبير في أخذ التصويبات المقدمة.

المرحلة الخامسة:

1 - تشبه الخطوة الأولى في المرحلة الرابعة.

2 - يتدخل المستشار، ليس فقط لإعطاء التصويبات، ولكن لزيادة اللهجات والتعبيرات المثالية اللازمة.

3 - يستطيع الزبون في هذه المرحلة أن يتحول إلى مستشار أو مرشد للمجموعة، في الخطوات الأولى والثانية والثالثة[55].

فهذه الخطوات التي وضعها كيران في موضوع بناء نموذج التعليم الاستشاري تشبه - إلى حد كبير - ما أشار إليه فيكوتسكي في موضوع التسنيد Scaffolding الذي أشرنا إليه سابقا. فنهاية الاستشارة Counseling التي اقترحها كيران لبناء المعرفة عند المتعلم، تعمل

على استقلالية المتعلم الذي مثله بالزبون الذي يحتاج إلى الاستشارة. فعندما يصل إلى درجة المشاركة والفاعلية، يجب أن يتخلى المستشار عن رقابته عليه، ووجب أن ينظر إليه بعين النماء والاستقلالية. وهي معطيات تدخل كذلك في التعليم الاجتماعي؛ حيث يمكن أن تطبق فاعلية الاستشارة على كل مراهق مرتبط بنمط توجيهي وتربوي، حينما يبلغ درجة النمو يجب على الموجه - وفق كراشن، والمستشار وفق كيران - أن يتوقف عن التوجيه والبناء ويترك الفرصة لبناء الذات وخلق الموهبة من محض الإرادة الذاتية.

سابعا : بناء المهارات في المقاربة التقليدية

تناول القدامى مسألة بناء المهارات عند مناقشتهم موضوع المهارة التي عرفوها بأنها صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص يتناول أعمالا معينة بحذق ومهارة، مثل المهارة العددية والمهارة اللغوية[56]؛ فالمهارة لها أصول منهجية عند القدامى، كما أن لها منهجا في التربية والصناعة المعرفية. وهو ما أشار إليه ابن خلدون في الفصل السادس والأربعين من المقدمة. إن اللغة مهارة صناعية حيث يقول: «اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة؛ إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني وجودتها وقصورها وفق تمام الملكة أو نقصانها[57]. ثم نراه يصف المقاربة التقليدية التي تعاملت مع النماء المعرفي بطرق تعتمد الفطرة في اكتساب المعارف وبنائها، فيشير إلى منهج الإحكام في الاستيعاب وتراكم المعارف حيث يقول: «والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال؛ لأن الفعل يقع أولا وتعود منه إلى الذات صفة ثم تتكرر فتكون حالا. ومعنى الحال؛ أنها صفة غير راسخة ثم يزيد التكرار فتكون مهارة، أي صفة راسخة. فالمتكلم من العرب حين كانت مهارة اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله وأساليبهم في مخاطباتهم وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم كما يسمع الصبي استعمال المفردات في معانيها فيلقنها أولا، ثم يسمع التراكيب بعدها فيلقنها كذلك. ثم لايزال سماعهم لذلك يتجدد في كل لحظة، ومن كل متكلم واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك مهارة وصفة راسخة ويكون كأحدهم[58].

يرى ابن خلدون أنه بعد أن انتهى العهد الذي كانت فيه تربية المهارة اللسانية طبعا وسليقة، فإنه لا بد من اصطناع المناخ اللغوي اصطناعا متعمدا، واتخاذ الوسائل التي توصل إلى إجادة المهارة اللسانية. وهو دليل على أن العرب القدامى كانت لهم عناية كبيرة ببناء المهارات عند المتعلم، كما كانوا حريصين على فكرة الاستقصاء في العلوم قصد الابتكار واكتساب أصول الصنعة ؛ «ووجه التعليم إلى من يبتغي هذه الملكة (المهارة) ويروم تحصيلها، أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم (العرب) القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث، وكلام السلف، ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم، وكلمات المولدين أيضا في سائر فنونهم،

حتى يتنزل لكثرة حفظه لكلامهم من المنظوم والمنثور منزلة من نشأ بينهم، ولقن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره وفق عباراتهم، وتأليف كلماتهم، وما وعاه وحفظه من أساليبهم، وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه المهارة بهذا الحفظ والاستعمال، ويزداد بكثرتها رسوخا وقوة، ثم يربط بين كثرة المحفوظ والاستعمال وبين قوة التعبير بلاغة ونقدا»، ثم نراه يصف الدرجة العليا في السلم التراتبي لاكتساب المهارات، وهو الوصول إلى درجات الحذق بالمعارف والعلوم وتمام المهارة بعد البناء، فيقول: «وعلى قدر المحفوظ وكثرة الاستعمال تكون جودة المقول المصنوع نظما ونثرا، ومن حصل على هذه الملكات فقد حصل على لغة مضر، وهو الناقد البصير بالبلاغة فيها، وهكذا يجب أن يكون تعلمها، والله يهدي من يشاء بفضله وكرمه»[59].

وقد ركزت نظرية القدامى في بناء المهارات على أمور منها:

1 - الاهتمام بالمعروفات، وتعتمد على الترتيب الهرمي للمعارف، فصارت الأسبقية للقدرة على إتيان الفعل المحكم من خلال الاستيعاب المفرط للمعارف المدعمة مع إتقان ما هو متعلم.

2 - أن كل تعلم هو استجابة لمثير أو باعث، وهو جانب من جوانب الفعل الشرطي الكلاسيكي فكل تعلم عبارة عن استجابات يقوم بها المتعلم وهي التي تحدد مدى نجاحه.

3 - الاعتماد على التكرار باعتباره مجالا تطبيقيا لحدوث التعلم الشرطي، بحيث يرتبط المثير الشرطي بالمثير الطبيعي، وتنتج عن ذلك الاستجابة الكاملة.

4 - اعتماد تمارين الأنماط «Pattern Drills»، وهدفها تعليم اللغة عن طريق ممارستها بطريقة لا شعورية. وهذا الأسلوب يبدو مهما في عملية التعلم خصوصا في المراحل الأولى، وليس في المراحل المتأخرة؛ لكونها تتصف بحسن الاختيار، فيجب على المعلم، حتى يضمن النجاح، أن يكون ما يختاره ضمن اهتمامات التلميذ ويدخل في نطاق مستواه المناسب. ولهذا نجد ابن خلدون يدرج ضمن هذا الجانب ما سماه مهارة السماع «فالمتكلم من العرب حين كانت ملكة (مهارة) اللغة العربية موجودة فيهم يسمع كلام أهل جيله، وأساليبهم في مخاطباتهم، وكيفية تعبيرهم عن مقاصدهم .. فيلقنها كذلك، ثم لايزال سماعه لذلك يتجدد في كل لحظة، ومن كل متكلم، واستعماله يتكرر إلى أن يصير ذلك مهارة وصفة راسختين، ويكون كأحدهم، وهكذا تصيرت الألسن واللغات من جيل إلى جيل»[60]. فاستخدام التكرار والتمرين في المقاربة القديمة كحفظ القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، وفي دروس الحساب، والجغرافيا، وخاصة دراسة الخرائط، وقواعد اللغة العربية، والأناشيد، والقصائد الشعرية، وحفظ معاني المفردات في اللغة والقوانين العلمية كلها وسائل لبناء مهارات السمع والنطق والتعبير وغيرها من المهارات اللازمة. وقد استعمل الغزالي مصطلحات متدرجة في اكتساب العلوم منها: الاستدلال والاعتبار والاستبصار، «اعلم أن العلوم (...) تارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم.

فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا»[61]. كلها وسائل مهمة، تساعد على نمو الحيز الثقافي الذي أشار إليه فيكوتسكي لكن بظروف وشروط مغايرة.

ثامنا: بناء المهارات وجودة التعليم

ركز القدامى والمحدثون على جودة التعلم good teaching، وعلى دور المناهج في عملية النماء المعرفي، فأُسست وفقا لذلك نظريات تركز على أهمية الجودة في الجوانب العملية والتربوية، كما شددت على أهمية البيئة التعليمية السليمة. فالتعليم الحسن له علاقة مباشرة بأمور منها: تأهيل المعلم، ومهارات التعلم، ودوافع التعلم، والإشراف على التعلم، وبيئة التعلم. وكلها عناصر تدخل في تحديد مستوى التعليم وتحسين جودته وفاعليته. فكلما كان التعليم والتدريب الجزئي محدودا، نجح في تحقيق جودة المتدربين وكانت فرص النجاح أكثر. وقد أكد أهمية الجودة في التعليم عدد من الباحثين أمثال (1991) (folden, Klinzig) و(Andlawrence) (1993)، حيث أكدت دراساتهم المقارنات بين التدريس المنتظم Regularteaching والتدريس الجزئي، وذلك على مستوى الأساليب التي تستخدم في الفصول قصد تطوير مهارات التدريس. وقد أثبتت التجارب أن التدريس المصغر له أثر إيجابي في نوعية التعليم والتدريب. ولأهمية النتائج التي قدمها التعليم الجزئي أو المصغر، تم استعماله في ميادين اجتماعية مختلفة، ومنها؛ تعليم اللغات الأجنبية والتواصل، وتدريب الموارد البشرية في القطاعات العامة، خصوصا عندما تأكدت جودته في بناء الأطر المتدربة. ومن بين الدراسات التي أكدت هذا التوجه نذكر ما قدمته ديانا بارتلي Diana Bartley عام 1969، في ضوء الاتجاه السلوكي لدى سكنر Skinnerian Concept of Behavior، التي استخلصت منها أن التغذية الراجعة Feedback والتعزيز Reinforcement من قبل الزملاء المعلمين في التدريس المصغر يقودان إلى تغيير سلوك المتدرب تدريجيا نحو الأداء السليم [62]. ثم تلت هذه الدراسة دراسات أخرى، مثل الدراسة التي أجراها مكليز McAleese عام 1973م[63]، والدراسة التي قام بها جورج براون George Brown عام 1975م[64].

فالاهتمام بجودة التعلم تتصل بمسألة التطور والهوية التي تتصل بدورها بالتأهيل المباشر لأعضاء المجتمع المحلي من الناحية العملية. كما أن إحراز التقدم في التعليم مشروط بجانب المهارة والإنجاز، وبحركته من متعلم مبتدئ إلى خبير متمرس في الحياة الاجتماعية. ولتحقيق ذلك، يستعين المجتمع نفسه بأعضائه الخبراء في تحديد التغييرات التي تتصل بكيانه. ولذلك فهو الذي يختار السن المناسبة للتعلم ويحدد الأدوار، والمسؤوليات، والعلاقات، وفق وسائط تراعي أهمية التعليم وجودته في البناء الاجتماعي الفاعل. ونذكر من هذه الوسائط:

1 - أن عملية التعلم تدخل في ميدان المثاقفة الاجتماعية.

2 - أن المعرفة تعتبر بنية اجتماعية من خلال المشاركة في مجموعة معينة.

3 - أن إنتاجية التعليم تتحقق في نوعين من الممارسة: الكفاءة الفردية والهوية الاجتماعية.

فجودة التعليم تقتضي مسؤولية تكوين متدرب يعمل ضمن المهمات التي

لها صلة بالمجتمع من الناحية العملية. وهي من الاستراتيجيات الرئيسية التي يسعى المجتمع إلى بنائها وتسنيدها، وهذا يدخل في ما يسمى «التسنيد الاجتماعي» للتعلم، الذي هو جزء لا يتجزأ من المشروع الاجتماعي المؤسس على تأهيل الموارد البشرية في الجانب الآخر الذي يسمى «التسنيد المعرفي». وفي هذا الجانب، تتحدد مسؤولية الانتقاء التي تتوقف على تقييم المدربين، مثل القدرة على المتابعة في الشعب المطلوبة، وتدقيق نقطة الولوج إلى العمل، وتقييم القدرة على مزاولة العمل المرشح له. وكلها إجراءات تسمى اكتشاف «المنطقة القريبة من التنمية». وفق فيكوتسكي (1978) Vygotsky، وهي وسيلة أيضا لمعرفة الفرق بين ما يمكن أن يقوم به المعلم والمربي ويقدماه، وبين ماهو موجود من كفاءة عند المتعلم. فيكون البناء التعليمي المكتمل وفق فيكوتسكي هو الذي يراعي حيزين أو منطقتين: منطقة النماء zone of development التي تتعلق بـ «المتعلم»، ومنطقة البناء zone of instruction التي تتعلق بالمدرس أو «المعلم». فالوعي بهاتين المنطقتين يحقق درجات عالية من التوجيه والمساعدة المقدمة من المدرب، كما يعين على ضبط الحدود التنموية التي تختص بالكفاءات الذاتية التي يتمتع بها المتدرب؛ والتي يكتشفها المدرس مع مرور الزمن وطول الاحتكاك. فالمهمات التعليمية تقوم على اختيار المتعلم منطقة التنمية التي يروم تطويرها، والتي مع مرور الوقت، يقوم المدربون بمراعاة قدر التوجيه فيها مع إعطاء المتعلم مزيدا من المسؤوليات، قصد الانتقال من مستوى الإنجاز إلى مستوى الاستقلال الذاتي الذي يتصل بالجودة؛ ويتحقق ذلك بعد مشاهدة المتعلمين، وقد تدرجوا في أعمال التسنيد وفقا لمتطلبات منطقة التنمية. وهي إجراءات لا تخلو من صعوبة في الانتقال والتدرج في بنائها وتنميتها، كما تحتاج إلى إيجاد التوازن الصحيح بين المناطق الخاضعة لمنطقة التنمية وإجراءات التسنيد، التي تحتاج إلى وقت وصبر.

وتلتقي فكرة التسنيد برصد منطقة التنمية قصد التطلع إلى الجودة في التعليم عند فيكوتسكي فمع ما عبر عنه القدامى بالاستقصاء (Inquiry)، وهو أن يبحث الفرد معتمدا على نفسه للتوصل إلى الحقيقة أو المعرفة. فتنمية الحيز المعرفي عند المتعلم تحتاج إلى الاستقصاء، كما ذهب إليه القدامى، فهو منهج تعليمي يوصل إلى نتائج جيدة، حيث يستخدم فيه المتعلم المستقصي مجموعة من المهارات والاتجاهات اللازمة لعمليات توليد الفرضيات وتنظيم المعلومات والبيانات وتقويمها، وإصدار قرار ما إزاء الفرضيات المقترحة التي صاغها للإجابة عن سؤال، أو التوصل إلى حقيقة أو حل مشكلة ما، ثم تطبيق ما تم التوصل إليه على

أمثلة ومواقف جديدة. وقد عدَّ القدامى الاستقصاء أن يتناول المتكلم معنى فيستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية، بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا(65).

فالاستقصاء يعمل على تنمية المهارات وبنائها؛ لما له من علاقة بالبحث والتنقيب. لذلك، نجدهم يطلقون على الطريقة الاستقصائية في التعليم والتعلم اسم الطريقة التنقيبية، لأن المتعلم المستقصي يبحث وينقّب في مصادر المعرفة المختلفة من أجل التوصل إلى هدفه. وتتميز هذه الطريقة بأنها تشجع المتعلم على البحث والعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة، ويكتسب بها المتعلم مهارة تحديد الهدف والتعرف على المفاهيم والمصطلحات والقدرة على الوصف والمقارنة والتصنيف والتحليل والتصميم والاستنباط، ووزن الأدلّة وتقويم جدّيتها ودقتها العملية. كما يخلق هذا المنهج في المتعلم حب الاطلاع والتعود على القراءة والتحصيل والاعتماد على النفس وتحمل المسؤولية والتحلي بالصبر على الصعوبات والمعاناة. وهي درجات من المراس التي تدخل في بناء الشخصية الموهوبة التي يراهن عليها التعليم الجيد.

خاتمة

أشرنا في هذا البحث إلى وجود طرائق مختلفة في التوجيه والبناء، تتناسل بسرعة في المنظومة التعليمية والتربوية العالمية. وإلى أن القول بأفضلية طريقة على أخرى لا يعد أمرا مشروعا بعيدا عن استحضار ظروف الجودة ونجاعة الإنتاجية في البناء المعرفي. فكل طريقة قد تلائم مادة تدريسية معينة، وظروفا صفية خاصة، ولكل طريقة إيجابياتها وسلبياتها، غير أن المسؤولية الكبرى تقع على عاتق البناء والتوجيه الواعي بمهنة التعليم في اختيار الطريقة التي تلائم ظروفه المختلفة. فالملاءمة في التعلم، من شأنها أن توفّر بيئة داعمة ومشجعة لجميع التلاميذ على اختلاف مستوياتهم وميولهم وقدراتهم الذاتية. فما قدمناه في هذا البحث يثير الانتباه إلى قضايا أساسية منها:

1 - إن عملية البناء التي اعتمدت في الدول المتقدمة، تعبر عن استراتيجيات أساسية لرصد المسؤولية المشتركة بين الطفل والمعلم والمؤسسة؛ فهي تعبر عن عقد التشارك الذي يؤدي فيه التواصل دورا محوريا، ابتداء من روضة الأطفال التي يؤدي فيها التواصل مكانة مهمة في العملية التربوية التعليمية، مرورا بالمراحل الأخرى التي تكون فيها فرص التعلم متنوعة وتعتمد التواصل التلقائي بين الأولاد أنفسهم أو بينهم وبين عالم الكبار كوسيلة هادفة وفعالة.

2 - إن الفعاليات التي تدمج فيها اللغة المكتوبة والمحكية توسع الآفاق المعرفية والإدراكية، وتنمي القدرات العقلية والحسية وتمكن المتعلم من الترتيب، والتركيز، وتوجيه الذات.

3 - إن التوجيه السيكولوجي له دور مهم في تحسين مهارات وقدرات المتعلم، ويساهم في تنمية البناء المعرفي الذي ينبني على الاستقرار النفسي والحوافز المشجعة على مواصلة التعلم(66).

4 - إن من واجب المجتمع أن يفطن إلى طرق البناء التربوي وأهميتها في دعم النشاط المعرفي عند المتعلم، ولكن ليس من صلاحياته أن يتدخل كثيرا في توجيه المواهب وفق إرادته الخاصة. فتعليم المواطنة والتدرب على التعليم الموروث وطرق استيعابهما من الأمور المحمودة التي ينبغي مزجها بروح إبداعية تحرر المتعلم شيئا ما من قبضة الموجه في الأوقات التي يصل فيها إلى درجات الإنجاز.

5 - إن موضوع البناء في التعليم يرتبط بالإنتاجية، وإن المتعلم ينبغي أن ينظر إليه على أنه العنصر المنتج منذ ولوجه إلى المرافق التعليمية المتخصصة، ولا ينبغي أن ينظر إليه مسبقا على أنه عنصر عاطل في مؤسسة لا تنجب إلا العاطلين. لذلك، كانت الإشارة إلى دور التعليم المصغر والاستشارة في التعليم، من بين الفرضيات المهمة في دعم البناء التربوي المنظم. كما أن اختيارنا لفاعلية البناء ودوره في موضوع الاكتساب اللغوي، يتضمن إشارة إلى نموذج المنهج الذي يمكن احتذاؤه في عمليات اكتسابية أخرى لمهارات مختلفة ومتجددة، فالأطفال يتعلمون الصفات التي تتميز بها كل لغة على حدة، وتوفر لهم مهارات مختلفة؛ متى يجب أن يكتبوا ومتى يجب أن يتكلموا، ومتى يستحسن أن يصغوا ومتى يجب أن يقرأوا، ومتى يجب الجمع بين هذه المهارات كلها.

الهوامش :

1 Normore, A. H. (2004c). Socializing school administrators to meet leadership challenges that doom all but the most heroic and talented leaders to failure. International Journal of Leadership in Education, Theory and Practice, 7(2), 107-125.

2 لسان العرب: ابن منظور مادة «سند»، المخصص: ابن سيده 206/1.

3 McCormick, B.C.(2000). Attitude, achievement, and classroom environment
In a learner-centered introductory biology course. Doctoral
Dissertation, The University of Texas, DAI-A 61/11, p.4328, May (2001).

4 يرجع في هذا الموضوع إلى بعض الأبحاث النظرية والميدانية مثل:
- الناشف (هدى): استراتيجيات التعلم والتعليم في الطفولة المبكرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، 1993م.
- سعادة جودت وإبراهيم عبدالله: تنظيمات المناهج وتخطيطها وتطويرها، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2001م.

Whitaker, KS, Developing teacher leadership and management team concept: A case study. Teacher Education, 33(1)- 1-16, (1997).

5 Vygotsky, (1929). “The Problem of the Cultural Development of the Child “[Le problème du développement culturel de L’Enfant], dans: Journal of Genetic Psychology (Washington, D.C.), Vol. 36, nº 3, pp. 1415-34.

6 Laura E. Berk & Adam Winsler. (1995). Scaffolding Children's Learning: Vygotsky and Early Childhood Education. National Association for the Young Children. Washington, DC. P.40.

7 Morris, Charles. (1998)."Lev Semyonovich Vygotsky's Zone of Proximal Development" Phi Delta Kappa News. University of Ottawa. P.20.

8 Vygotsky, L.S. (1962). Thought and Language. Cambridge, MA: MIT Press.

9 المرجع السابق.

10 K., Nicotera, A., & Gutherie, J. W. (2006). Successful schools and educational accountability: Concepts and skills to meet leadership challenges. Boston, MA: Allyn & Bacon.

11 Wood, D. & Wood, H. (1996) Vygotsky, Tutoring and Learning, Oxford Review of Education, Vol. 22, pp. 5-16.

12 Brown, A. L.; French, L. A. “The Zone of Proximal Development: Implications for Intelligence Testing in the Year 2000 “[Implications de la zone de développement proximal pour les tests d‘ intelligence en l’an. 2000], dans : Intelligence, Norwood, N.J., nº 3, 1978, pp. 255 - 77.

13 Langer, J., Applebee, A. (1986) Reading and Writing Instruction: Toward a Theory of Teaching and Learning. Review of Research in Education. Vol. 13. pp. 171-194.

14 Ivan Ivic, "Lev's Vygotsky",revue trimestrielle d?éducation comparée vol. XXIV, nº 3/4, Paris 1994, p. 793-820.

15 Vygotsky, L.S. (1978). Mind in Society. Cambridge, MA: Harvard University Press,p.57.

16 Bandura, A. (1977). Social Learning Theory. New York: General Learning Press, p.22.

17 Bruner, J. (1966). Toward a Theory of Instruction. Cambridge, MA: Harvard University Press.

18 المرجع نفسه.

19 Brown 1994: Principles of language Learning and Teaching, Englewood Cliffs. NJ: Prentice Hall Regents, p. 290

20 Brown. (1994), p. 22.

21 Kelly, 1963/ 363.

22 Ronald M. Barasch & C. Vaughn James (Eds.). Beyond the Monitor Mode1 (Massachusetts: Heinle & Heinle Publishers. 1 993).

23 Krashen's views have been extensively discussed and critiqued, See Ronald Barasch & Vaughan C. James (eds.), Beyond the Monitor Model. Comments on Current Theory and Practice in Second language Acquisition (Boston: Heinle & Heinle Publishers, 1993); Kevin Gregg, "Krashen's rnonitor mode1 & Occam's razor," Applied Linguistics 5 (1984): 79 - 100; B. McLaughlin, Theories of Second-language Learning (London: Edward Arnold, 1987).

24 krashen. The Input Hypothesis: Issues and Implications. London: Longman1985, p. 85.

25 Krashen, S. a. Principles and Practices in Second Language Acquisition1982. Oxford: Pergamon Press.

26 Krashen: 1985: 1-2.

27 (Dulay, p.).

28 Krashen:1985: 1.

29 Krashen 1982, 1985.

30 نتقد هذه النظرية كثير من الباحثين لكونها لا تفي بالشرح المناسب لطريقة ملاءمة المدخلات لتعلّم اللغة (Scovel, p85).

31 Krashen: 85/ 2.

32 Krashen,1985.

33 Krashen : 1985/3.

34 Huber, J. & Ward, B. E. 1969. Pre-service Confidence Through Microteaching. Education 90: 65-68.

35 Wilkinson, Gayle A. 1996. "Enhancing Microteaching through Additional Feedback from Preservice Administrators." Teaching and Teacher Education 12 (2):211.

36 Jerich K. 1988. Using a Supervision Model for Microteaching Experience. Action in Teacher Education 11(3).

37 لقد أُلِّف في هذا الصدد عدد من المؤلفات المعاصرة التي ربطت مسألة التربية والتعليم بموضوع التكنولوجيا ونذكر منها:

- تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق: الحيلة محمد محمود، الطبعة الأولى، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 1998م.

- التربية التكنولوجية وتكنولوجيا التربية: الكلوب، بشير عبدالحليم، الطبعة الأولى، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.
- وسائل الاتصال وتكنولوجيا التعليم: عليان ربحي مصطفى وآخرون، الطبعة الثانية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 1999م.
- وسائل الاتصال والتكنولوجيا في التعليم: حسين الطوبجي، الطبعة الثامنة - دار القلم - الكويت - 1987م.
Forsyth, I , Teaching and learning materials and the internet, London: Kogan Press(1996).

38 Ausubel, David. 1965. Adult VS. children in second language learning: Psychological.Considerations. The Modern Language Journal 48.7: 420-24.

39 Brown, G. Principles of Language Learning und Teaching. (3ème edition). Englewood Cliffs. NJ: Prentice Hall Regents. 1994, p.11

40 Titone, Renzo & Marcel Danesi. Applied Psycholinguistics: An Introduction of the Psychology of Language Learning and Teaching. Toronto: University of Toronto Press. 1985, p. 57

41 Titone & danesi ,1985 : 58-59

42 Ausabel, David. Adult vs. children in second language learning: Psychological Considerations. The Modern Language Journal. 1965 48.7: 420-24.

43 Danesi, Marcel, cervello in artal! Neurolingüística e didattica delle lingue. Perugia: Edizioni Guerra. 1998,p. 30.

44 Blair, Robert W., Innovative Approaches to Language Teaching. Rowley, MA: Newbury House Publishers., 1982 p. 10.

45 Blair, 1982: 10.

46 Counseling-Learning: A Whole Person Model for Education (1976).

47 Germain, Claude.. Évolution de l?enseignement des langues: 5000 ans d'histoire. La Salle, PQ: Hutubise HMH, Ltée. 1993 ,p. 221

48 Curran, Charles,Counseling-Learning. A Whole-Person Model for Education. New York- London: Grune & Straton. 1972 : 11.

49 Curran , Charles, 1982. A linguistic mode1 for learning and living in the new age of the person. In Robert W. Blair (ed.), Innovative Approaches to Language Teaching, Rowley, Mass Newbury House Publishers. 134-45.

50 Curran 1972: 19.

51 Curran : 1972: 23.

52 Curran, Charles. Counseling Skills Adapted to the Learning of Foreign Languages. [Presented to a forum of The Menninger Foundation, February 10, 1960, Topeka, Kansas]. Bulletin of the Menninger Clinic, 25.2: 73-93.

53 Curran, Charles, Counseling-Learning in Second Language. Apple River, IL: Apple River Press. 1976: 27.

54 Curran : 1976 : 27.

55 Curran, 1976: 72, 136 - 137.

56 المعجم الوسيط، حسن الزيات وآخرون، مجمع اللغة، 693/2.

57 ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، بيروت، لبنان، دار القلم، ط1، 1978، ص:546.

58 المصدر نفسه، ص: 546.

59 المصدر نفسه.

60 المصدر نفسه.

61 أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، 221/2.

62 Bartley, D. E. "Microteaching: Rationale, Procedures, and Application to Foreign Language." Audio-Visual Language Journal 7, 3 (1970): 139-44.

63 McAleese, W. R. "Microteaching: A New Tool in the Training of Teachers", Educational Review , 1973, V. 25, No. 5.

64 Brown, G. Microteaching: A Program of Teaching Skills. London: Methuen, 1975.

65 معجم المصطلحات: أبو البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م، ص 105.

66 Altet, M. La formation professionnelle des enseignants, Paris: PUF. (1994) p. 31
-Bentolila, A, Savoirs et savoir-faire, Paris: Nathan. (1995), pp. 27 - 40
- Perrenoud, Ph. Construire des compétences à l'école, Paris: ESF. (1997), pp. 35-36.

هل يمكن الكلام عن «الحق» في الكذب في المجال السياسي؟

د. محمد المصباحي (*)

كانت السياسة على مر السنين هي البيئة المثالية لانبثاق الكذب بصنوفه المتعددة. لكن ألكسندر كويري يلاحظ أننا «لم نكذب قط بالقدر الذي نكذبه اليوم، كما أننا لم نكذب بهذا النحو السفيه والنسقي والراسخ كما نكذب اليوم»[1].

الملاحظة نفسها ستتكرر عند حنا أرندت، التي انتهت إلى تقسيم تاريخ الكذب إلى مرحلتين كبيرتين: المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة، التي أصبح فيها الكذب كليانيا عولميا بفضل تقنيات الصورة والتواصل والإشهار والدعاية المعاصرة. ومن الواجب، إذا أردنا أن نفهم إشكالية الكذب السياسي كما تطرحها الأزمنة المعاصرة، أن نأخذ بعين الاعتبار الأفق التأويلي لزماننا الحالي. ففي هذا الزمان لم تعد الموجودات هي الموجودات، ولا الحقائق هي الحقائق، بل صارت مجرد تأويلات تخدم استراتيجيات معدة سلفا. لم يعد الإنسان هو ذلك الحيوان الذي يعشق أن يرى الأشياء كما هي، أي ذلك الحيوان العاقل، بل صار ذلك الحيوان الذي يهوى أن يرى الأشياء كما يتوهمها ويؤولها ويقرأها قراءة ذاتية.

والكذب بعامة - اجتماعيا كان أو أخلاقيا أو حقوقيا أو سياسيا - ملازم للطبيعة البشرية. فسواء عرّفنا الإنسانَ بأنه «حيوان سياسي» أو بأنه «حيوان ناطق»، فإننا سننتهي حتما إلى النتيجة نفسها، وهي أنه «حيوان كاذب». فعندما نقول عن الإنسان بأنه «حيوان سياسي» فإننا نكون ضمنيا قد اعترفنا بأنه حيوان كاذب، لأن الكذب (خصوصا السياسي) هو ابن المدينة، ابن السلطة التي عندما تظهر بين الناس تقسمهم إلى حاكم ومحكوم، مما يسمح للكذب بالتسرب بين شقوق هذه القسمة[2]؛ في مقابل ذلك، الحيوان لا يكذب لأنه

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس أكدال الرباط، المغرب.

ليس في حاجة إلى دولة، إلى سياسة، ومن ثم فهو غير مضطر إلى تقديم الوعود، وإخفاء الحقيقة عن الآخر أو تزييفها وإظهارها بمظهر آخر غير الذي هي عليه، لكي يكسب مغنما أو قوة وشرفا بين أهله[3]، الإنسان وحده قادر على إعطاء الوعود وعدم الوفاء بها معا، وبهذه الجهة فهو عن حق حيوان كاذب. كما أنه ليس من الصعب ترجمة التعريف الثاني للإنسان (حيوان ناطق) بـ «الحيوان الكاذب»، مادام أن أهم ما يميز الكلام هو استناده إلى الاستعارات والمجازات والتشبيهات التي تنأى بطبيعتها عن الواقعات والحقائق، مما يسهل تسرب الكذب إلى المسافة الفاصلة بين الاستعارات والواقعات. ومن المعلوم أن اللغة العربية ترجمت كلمة «اللوغوس» اليونانية في تعريف الإنسان بالنطق والفكر معا، وكانت في هذا أمينة للّبس الأصلي الذي تنطوي عليه اللفظة اليونانية. فحينما نفهم من هذه اللفظة معنى الفكر والعقل، فإنها ستجعل الإنسان باحثا عن الحقيقة، عاشقا لها، أما حينما نفهم منها المعنى الآخر، وهو النطق والكلام، فإننا سنجعل الإنسان هو ذلك الكائن سريع التصديق، ومن ثم قليل التفكير، الذي تنطلي عليه الحيلة بسرعة ويسقط في شرَك الكذب بسهولة ويسر[4]. والقول بأن الكذب من اللوازم الذاتية لحقيقة الإنسان لا يعني أنه عام في الجنس البشري فقط، بل يعني أيضا أنه ضروري لوجوده وحفظ حياته، «فحتى الكذب له قيمته»[5] كما يقول فولتير. وفي هذا الصدد يذهب نيتشه، الفيلسوف المؤسس لثقافة ما بعد حداثة الكذب، بعيدا عندما يصرح أكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، بأنه بدون المفاهيم الخاطئة، والصور الخيالية، والأوهام اللاواقعية، تبدو الحياة مستحيلة ومقرفة، بل حتى العلم نفسه غير قابل للتصور من دون أساطير واستعارات[6]. وبالفعل، لا يمكن للإنسان أن يستغني عن الكذب، سواء حيال ذاته أو إزاء الآخرين، وسواء كان كذبا جميلا، كالذي يطرزه الشعراء أو يدبجه المربون، أو كان كذبا مؤذيا للذات والآخر. وما ذلك إلا لأن له وظائف حيوية بالنسبة إلى حياة الفرد والجماعة والدولة؛ إذ يحميها ويدافع عنها، ووظائف جمالية بسبب ما يحدثه من متعة. فقول ما ليس حقا، أو قول ما لا نؤمن به، أو قول ما ليس موجودا، يُحدِث متعة للنفس، لاسيما أنه يقنعها بأنها قادرة على الانفكاك من عالم الضرورة والإكراه إلى عالم الحرية والانعتاق، وبأنها قادرة على الخلق والإبداع وتجاوز ما هو كائن إلى ما هو قابل للإمكان، أو إلى ما ينبغي أن يكون.

وكما سبقت الإشارة، فإن الكذب له علاقة عضوية بالسياسة، من أجل هذا عُنِي الفلاسفة وكتاب الدواوين والمؤرخون والمستشارون والقضاة بتأليف الكتب والرسائل في فنون الكذب السياسي في مختلف الثقافات وعبر مختلف الأزمنة والعصور، وهذا ما سمح لبعض الفلاسفة بالكلام عن تاريخ خاص بالكذب، له مراحله التطورية، التي تقتضي قفزات وربما قطائع، كما أشار أخيرا كل من كويري، وحنا أرندت وجاك دريدا.

وقد أدى التفشي الهائل لظاهرة «الكذب السياسي» في الأزمنة المعاصرة إلى أن يتحول إلى «مفهوم نظري»، تنظر فيه أحدث المناهج الفلسفية، كالمنهج الفينومينولوجي والتأويلي والوجودي والتفكيكي، وأن يتخذ أبعادا فلسفية متعددة. وقد كان «الكذب السياسي» موضوعا لكتب ومقالات عند أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وماكيافيللي... إلخ، بيد أن هذه التحليلات والمواقف كانت تدخل إما في مجال الأخلاق، وإما في مجال نصائح الحكام، وإما في مجال المنطق والحجاج. أما في الفلسفة المعاصرة، فقد كاد «الكذب السياسي» يصير مبحثا مستقلا، تدور حوله مجموعة من المفاهيم والإشكالات والنظريات والنقاشات. لقد أضحى «الكذب السياسي» في نظر هذه الفلسفات جزءا بنيويا من العمل السياسي بعامة، سواء كان ديموقراطيا أو دكتاتوريا، ليبراليا أو شموليا. فالسياسيون يجدون دائما المبررات العملية بل والأخلاقية «المقنعة»، لممارسة كذبهم وهم مرتاحو الضمير إزاء الحق، ما داموا يؤمنون بأن السياسة بطبيعتها فعل كاذب.

إن متابعة دلالات وإشكالات «الكذب السياسي» تقتضي منا سلسلة متلاحقة من الأسئلة الظاهرة والخفية، مثل: هل فعلا هناك، في مجال السياسة، فرق أساسي بين الكذب الكلاسيكي والكذب الحديث والكذب ما بعد الحداثي؟ هل ينبغي أن نستمر في اعتبار الكذب، حتى في المجال السياسي، فعلا لا أخلاقيا وربما معاديا للأخلاق، أم أن الرهانات السياسية الكبرى التي تشرط الفعل السياسي المعقد تقتضي معاملة الكذب في هذا المجال معاملة استثنائية تسمح لنا بأن نتكلم عن «الحق في الكذب» من أجل مصلحة الدولة والشعب، فنعتبر الكذب في مجال السياسة فضيلة عليا؛ مؤسسين بذلك ما يمكن أن يسمى بـ «أخلاقيات الكذب السياسي»، أم أنه علينا ألا نعطي للسياسي أي مبرر وأي غطاء أخلاقي، أو أي استثناء يستعمله لإفساد وتشويه الحقائق والوقائع، والتغرير بالجمهور والرأي العام والزج به في معارك لا قِبَل له بها، وتخريب أسس الحياة المجتمعية المشتركة؟ بعبارة أخرى، هل الكذب فعلا من اللواحق الذاتية التي لا مناص منها للفعل السياسي، أم أنه فقط من اللواحق العرضية، أي من الآفات التي يمكن تلافيها؟ وبالنظر إلى تاريخية الوجود البشري ومعناه، نتساءل: هل الحقيقة (ورديفها الصدق) هي التي تجعلنا أحرارا، أم أن الكذب هو الذي يحررنا من ضرورات الزمن، ومن الواقع العنيد والأرعن الذي نعيش فيه، أم أن الكذب بالأحرى ليس سوى «سلاح دمار شامل» في أيدي الطغاة والفاسدين من الساسة والسياسيين لإحكام سيطرتهم على مجتمعاتهم؟ ومن الأسئلة التي لاحت لنا، والتي قد لا نكون مضطرين إلى الإجابة عنها: كيف يمكن مقاومة «طبيعة» الكذب الراسخة في الإنسان باعتباره «حيوانا سياسيا»؟ هل سنقاومه بالفكر النظري النقدي الذي تقوم به الجامعة، أو بالعمل الجمعوي المدني، أم بالعمل السياسي الذي تقوم به الأحزاب السياسية؟ هل يمكن أن يكون السياسي ماكرا من دون أن

يكون كذابا؟ هل علينا أن نجيز الكذب السياسي باعتباره حقا من حقوق السياسيين، أو بوصفه من اللوازم الذاتية للفعل السياسي، أو أنه علينا أن نقاوم الكذب وندعوَ إلى مزيد من التشريعات التي تحمي المواطن والرأي العام والشعب من آفات الكذب السياسي المدمرة للشعوب والدول؟

***

من الصعب الإحاطة بكل معاني اسم الكذب والأسماء المرادفة أو الملازمة له. فالكذب يعني التقول والتضليل والخداع والإيهام والغش والمخاتلة والنصب والتزوير والتزييف والمكر والدهاء والحيلة والإيقاع في الأحابيل وإخفاء الأسرار والغدر والخيانة... إلخ[7]. كما أن الكذب يلتقي في استعمالاته السياسية، بالأيديولوجيا، خصوصا حينما تتخذ معنى قلب الحقائق وتحريفها عن معناها الأصلي، سواء تعلق الأمر بالفكر أو العمل[8]، وبالديماغوجيا والدعاية. لكن ما هو الكذب في حد ذاته؟

الكذب علاقة فاسدة بين القول والحقيقة (الوجود)

الكذب، في الغالب، قولٌ. أو هو تواصل عن طريق الكلمة، لكنه تواصل لا ينقل الحقيقة بل ما يتضاد معها. الكذب إذن قول مضاف على جهة التقابل إلى الحقيقة (الوجود)، أو إلى الصدق، سواء في هذا السياق الذي نحن فيه، وهو سياق السياسة، أو في غيره من السياقات السيكولوجية والاجتماعية والمعرفية. إن علاقة التقابل الإضافية بين الكذب والحقيقة قد تعني أن كل واحد من المتقابلين يوجد في قلب الآخر، مما يجعل فهم أحدهما من دون الآخر غاية في الصعوبة. إن الكذب هو من الأمور التي يدخل الضد في تعريفها، فالكذب هو تعمد نفي الحقيقة.

وقبل أن نمضي في تحليل علاقة القول بالحقيقة، يجدر بنا أن نعرج على القلب الذي أحدثه نيتشه في العلاقة بين مفهومي الكذب والحقيقة، حتى نحتاط منه. فقد لاح لنيتشه أن ينسب الكذب إلى كل ما هو مفهوم ومجرد وكلي (وهي الصفات التي تتسم بها الحقيقة العلمية والمنطقية)، لكون المفهوم المجرد والكلي هو مجرد هيكل عظمي بعيد عن حيوية الوقائع الجزئية؛ في مقابل ذلك ينسب الحقيقة إلى المجاز والاستعارة والأسطورة، بحكم قربها من الجزئي ومحايثتها الحية له. والحال أن الكذب السياسي لا ينتسب لا إلى عالم الكليات ولا إلى عالم الاستعارات، لأن الأول هو عالم العلوم والثاني عالم الآداب والفنون، أما عالم السياسة فهو عالم المعلومات والأفعال والمناورات والمؤامرات الجزئية والحية. وهذا لن يمنع السياسي من استعمال أدوات الخطابة والجدل والبلاغة لقلب الوقائع وإحداث التأثير المناسب في النفوس، إلا أن مهمة السياسي الكاذب ليست هي تحويل الاستعارة إلى حقيقة عبر تجريدها من واقعيتها، أو إفراغ المجاز من مضمونه الجزئي ليصبح كليا قابلا للاستخدام

الاستدلالي، كما يفعل علماء الرياضيات والطبيعيات والمنطقيات في نظر نيتشه، بل إن مهمته هي تحويل ما ليس حقيقة إلى حقيقة أو العكس، أي الانتقال من الواقع إلى الخيال، من الحقيقة إلى الاستعارة. ومن ثم لا يمكن تفسير الكذب بالنسيان واللاوعي وربما بالغفلة وعدم الانتباه، على غرار ما فعل نيتشه وفرويد وحتى كانط بجهة ما[9]، بل لا بد من اشتراط الوعي والحضور والقصد في الكذب لكي يكون كذلك، على غرار ما فعل كانط بالنسبة إلى الكذب، وسارتر بالنسبة إلى سوء النية. الكاذب، السياسي، إذن، يعْرِف الحقيقة كاملة، لكن إذا كان رجل دولة يحيط علما بالخبر من خلال اطلاعه على تقارير أجهزة المخابرات، فإنه يأبى إلا أن يضعها جانبا، ويختلق «معلومات» أخرى مضللة تسمح له بإنجاز استراتيجيته.

إن عدم التكافؤ بين القول والوجود (الحقيقة) تجعل المسافة بينهما ملأى بالالتباس، الذي هو أحد المصادر غير المباشرة للكذب. لكن الكذب «الحق» يذهب أبعد من الالتباس، لأن مِن شروط الكذب ألا يكون ذهن الكاذب ملتبسا بصدد الموضوع الذي يكذب فيه، أي لكي يكون الكاذب كاذبا يجب أن يعرف الحقيقة، ومع ذلك لا يقولها. العلاقة إذن بين الكذب والحقيقة علاقة فاسدة، إنها مثل العلاقة بين الملكة والعدم، لا كالتي بين المتضادين، لأن الكذب هو الذي ينفي الحقيقة، أي يحولها إلى كذب (لا أن الحقيقة نفسها هي التي تتحول إلى كذب، بل موضوعها هو الذي يتحول)، في حين لا يمكن أن يتحول الكذب إلى حقيقة، اللهم إلا إذا أخذنا بنصيحة جوبلز (Goebbels)، أشهر وزراء هتلر وأحد رموز الكذب السياسي في القرن العشرين، التي تقول «يكفي أن تكرر الأكذوبة نفسها مرات كثيرة وعلى نحو متواطئ لتتحول إلى حقيقة!». واضح أن هذا «التحول» أُدخل في باب الألعاب السحرية، وإلا فإن من المستحيل أن ينقلب الكذب إلى حقيقة، لأن هذا يتطلب أن يكون هو والحقيقة ينتميان إلى الجنس نفسه، فالخل لا يتحول إلى خمر، بينما هذا الأخير يمكن أن يتحول إلى خل. الكذب إذن هو نفي للموجود أو إنكار للحقيقة والصدق؛ وقد يذهب الكذب في الاتجاه المعاكس، أي أن يثبت ما ليس موجودا ويعلن «حقيقة» لا أثر لها في الواقع (وهو النوع الثالث من الكذب الذي يذكره ابن رشد). والكذب، بهذا المعنى هو حقيقة «ذاتية» بديلة للحقيقة الموضوعية؛ ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا قام الكاذب بالنيل من الحقيقة الموضوعية وتشويهها؛ غير أنه، وكما قلنا، قد لا تكون هناك «حقيقة» ما موجودة يعمل الكاذب على تزييفها، بل يعمل على اختلاق «حقيقة» بديلة من العدم. هكذا يبدو الكذب، كالتمثيل، خطابا بدائليا، لكن بينما التمثيل، إن لم يكن هو عين الحقيقة، فهو وفيّ لها بتقديمه لها بطريقة رمزية جميلة، فإن الكذب تقنية بدائلية يقصد منها السطو على الحقيقة وإلغائها. وفي كل الأحوال، لا بد للكذب من أن تسبقه نية معززة بالمعرفة، وإلا فإن «الجاهل، كما يقول سقراط، غير قادر على الكذب[10]». إن من يصدر عنه قول خاطئ من دون أن يعلم أنه خاطئ، ومن دون أن تكون وراءه إرادة ونية مبيّتة لإيقاع الغير

في الضلال، ليس كاذبا. إذن المعرفة والقصد، بمشتقاتهما المختلفة، ضروريان لحصول الكذب. أكثر من ذلك، على الكاذب أن يعرف دائما أنه يكذب، فالمعرفة ليست شرطا بصدد موضوع الكذب فقط، ولكنها أيضا شرط بصدد ذات الكاذب. فلكي نصف كولن باول بالكذاب علينا أن نتحقق من أنه كان على علم تام بأن الحقيقة التي يتفوه بها زائفة، وأن يكون له وعي واضح بأنه كان بصدد اقتراف أشهر كذبة سيعرفها التاريخ المعاصر من أجل تضليل مجلس الأمن، ومن خلاله كل العالم، خدمة لاستراتيجية مسبقة رسمتها بلاده. أما إذا كان هذا الوزير ضحية تضليل جهات معينة، ولم يكن مشاركا مشاركة واعية ومسؤولة في عملية تضليل الإنسانية جمعاء، فهو لا يستحق أن يسمى كاذبا.

وقد يبرر السياسي لجوءه إلى الكذب بالحكم المسبق الذي ينص على أن الحقيقة تتسم في الأكثر بالعطالة، أي بعدم القدرة على التعبئة والتحريك؛ ومن ثم من يصر على قول الحقيقة عارية حافيةَ القدمين يكون مآله الفشل حتما في السياسة، لأن الجمهور، مصدر قوة السياسي، لن يتبعه، مادامت الحقيقة لا تحرك فيهم سكون وجدانهم ولا تستثير خيالهم وتؤجج آمالهم. وهذا ما دفع بعضهم إلى أن يقول بأن «الحقيقة بطبيعتها لا سياسية، بل لعلها مضادة للسياسة»[11]. أما الكذب، فيتميز في مقابل ذلك، بالقدرة على التحريك والاستنهاض إلى الفعل عن طريق إغراء الناس بوعوده المعسولة، ودغدغة أحلامهم بأوهامه المستحيلة، واستدراج اقتناعاتهم للالتفاف حول آرائه وتخيلاته سهلة التصديق.

وقد يبدو الكذب السياسي أحيانا فعلا مجانيا لا معنى له، ولا منفعة سياسية أو اقتصادية مباشرة من ورائه. فقد لاحظت أرندت أن الولايات المتحدة لم تكن تعرف ماذا تريد من شنها الحرب على الفيتنام، وأنها خاضت تلك الحرب بشعارات كاذبة من أجل فرض صورتها كأقوى دولة فقط. والأمر نفسه بالنسبة إلى العراق، مما يدل على أن دينامية الكذب قد تجر صاحبه إلى اتخاذ مواقف مجانية لا معنى لها.

الكذب علاقة فاسدة بين القول والفكر (الاعتقاد)

يمكن تعريف الكذب أيضا بكونه علاقة متنافية بين القول والفكر. فالكاذب هو من يقول ما لا يفكر فيه، أو هو «من يُخفِي شيئا ما في فكره، ويقول شيئا آخر»[12]، أو هو كما جاء في تعريف كانط «من لا يؤمن بما يقوله[13]»، أو هو من يقول ضد ما يعرفه ويفكر فيه. بهذا المعنى يعطي الكذب الأولوية لأحد معنيي كلمة اللوغوس اليونانية، وهو النطق والكلام، على حساب المعنى الآخر وهو الفكر. إذن هناك علاقة فاسدة بين القول والفكر، سواء من جهة الإثبات أو النفي، غير أن الكذب أكثر ارتباطا في الظاهر بالإنكار والسلب، مما جعله من سياق العدم. وهذه العلاقة تحملنا على تعريفه بكونه فعلا سلبيا يسعى من ورائه الكاذب إما إلى إحلال شيء محل آخر،

وإما إلى إثبات أمر مكان آخر، وإما التظاهر بفعل لم يُفعَل أو بحالة لم يتم الانفعال بها إرضاء للذات أو للآخر، أو تآمرا عليه لتحقيق مآرب أخرى. لكن ليس معنى هذا أن الكذب بعامة أمر سلبي، اجتماعيا وتربويا ونفسيا، إنما الكذب بالنيات، أي أن ما يجعل الكذب لا أخلاقيا ومشينا في نظر الفرد والمجتمع هو مقاصده الخبيثة، وإلا فإنه أحيانا يلعب دورا إيجابيا، كأن يقوم مثلا بدور تربوي (الكذب على الطفل بصدد مرضه أو وفاة جدته)، أو وطني (كذب الفرد على الجيستابو الباحث عن أحد العناصر الوطنية المختبئة في بيته)، أو سياسي (كذب رئيس الدولة بشأن قضية حساسة تهم مصير الدولة والشعب لو أفشاها لأدت إلى اضطرابات: مخزون المياه أو الحبوب، إخفاء خبر انفجار المفاعل النووي في تشيرنوبل). وإذا كان للكذب وجهان: وجه متجه نحو الضلال والبهتان، والآخر نحو الصدق والحقيقة، فإن الوجه الناظر إلى الحقيقة ينظر إليه الكاذب فقط من أجل تزييفه لا من أجل الاعتداد به. ومن البيّن بنفسه أن ازدواج القول الكاذب يعكس انقساما في شخصية قائله.

والكذب أصناف، منها إخفاء شيء بشيء آخر، أو إظهار شيء غير موجود أصلا، أو إنكار شيء موجود، ما يعني أن الكذب له وجه متجه نحو العدم في أغلب الأحيان[14]. فعندما يقدم الوزير إحصائيات وتقارير تخفي الواقع الاقتصادي أو التعليمي يكون قد استعمل الصنف الأول؛ وعندما يعرض وزير دولة عظمى صورا «للقمر الصناعي» للبرهنة «القاطعة» على وجود أسلحة دمار شامل في العراق، يكون قد استعمل الصنف الثاني من الكذب، وهو «إثبات» وجود شيء لا وجود له، أو إثبات ما لا ثبوت له بلغة المتكلمين؛ أما إنكار بعض العرب وجود سجون سرية فينتمي إلى الصنف الثالث، وهو إنكار وجود شيء موجود. والكذب كما قلنا هو مجرد وسيلة لتبرير فعل أو لتلميع صورة أو لإخفاء فضيحة. فالولايات المتحدة عندما أثبتت، أو بالأحرى ثبّتت، وجود أسلحة دمار شامل في العراق، فهي قد قامت بذلك كي تبرر قانونيا وأخلاقيا قرار حرب مُعدٍّ سلفا على دولة لم تمارس في حقها أي فعل حربي[15]. هكذا صار العدم مبررا لممارسة العدم، مما يجعل كذب ما بعد الحداثة كذبا وقحا وكارثيا بامتياز.

ونعود إلى الفصل النوعي الذي يحدد ماهية الكذب، وهو القصدية. فقد مر بنا أن ما يميز الكذب عن الخطأ هو الإرادة المبيّتة والواعية التي تدفع صاحبها إلى تحقيق أهداف مقصودة قد تتجاوز حتى سياق ومضمون القول الكاذب نفسه. فالكاذب، سواء كان سياسيا أو غير سياسي، ليس هو من يُخطئ في القول أو في الفهم أو في المعرفة، بل هو من يعرف الحقيقة بوضوح ويميزها عن ضدها، ومع ذلك يقوم عنوة بتزييفها أو تشويهها لتضليل المتلقي وخداعه وإقناعه بصدق «حقيقة» ما ليس حقيقة، وإيقاع الاطمئنان في نفسه بها، رغبة منه في تحقيق مآرب أخرى من وراء كذبه. وكما سبق أن قلنا، إن السياسي، الذي يلجأ اليوم إلى سلاح الكذب

في معاركه المختلفة، يكون على علم بالحقيقة، لكنه يعمِد عنوة إلى إخفائها إما بإنكارها وإما بتعويضها بمعلومات مخالفة لها[16].

والقول بالطابع القصدي لفعل الكذب معناه، كما لاحظ كانط وتابعه في ذلك كويري، أنه ينطوي على احتقار مثلث للحقيقة وللجمهور وللكاذب نفسه[17]؛ الكذب احتقار للحقيقة لكون الكاذب يرى فيها أمرا كريها مقيتا يهدد مصالحه ووجوده، ولذلك يجب حجبها عن الأنظار، أما احتقار العامة في أثناء فعل الكذب فيتجلى في اعتبارهم غير مؤهلين لمعرفة الحقيقة، أي سلب حقهم في معرفة الحقيقة كما هي، لأن هذه لا يستحقها إلا الخواص من أهل الحل والعقد[18]، والكذب هو احتقار الكاذب لنفسه واحتقار الآخرين له؛ لأنه بتنكره للحقيقة يصبح أدنى قيمة من أتْفَه الأشياء، لأنه هذا الشيء قد يكون مفيدا، بينما الكاذب يحدث فسادا في أصل الوجود البشري[19]. ومن أجل ذلك اعتبر كانط أن الكذب هو «أكبر مسّ بواجب الإنسان نحو ذاته من حيث هي كينونة أخلاقية»[20]. وقد أبَى نيتشه إلا أن يتخذ موقف المنظّر والداعي لاحتقار الحقيقة، هذا الموقف الذي اقتفاه ليو شتراوس مع تأويل رديء له، حيث ادّعي بأن «الحقيقة قبيحة»، وبأنها «عقيمة وقاسية»، وبأنها مرتبطة بالظلام، لا بالنور كما كانت الحال مع أفلاطون، ولذلك كلما كان الإنسان أخلاقيا بدا سطحيا وساذجا، والعكس، إذ يبدو الإنسان في أغنى تجليات وجوده الخلاق والقادر على الفعل حينما يمارس الكذب.

ومن المعلوم أن هناك تراثا طويلا في احتقار أهل النظر والفلاسفة ورجال السياسة للجمهور. ولعل أفلاطون هو أول من نظّر لهذا الاحتقار وفي كتاب سياسي، هو كتاب الجمهورية، مُرجعا سبب ذلك إلى عداء الجمهور الثابت للحقيقة ولأهلها. فقد صورت لنا أسطورة الكهف كيف أن الجمهور ليس محبا للحقيقة، أي للمعرفة في ذاتها، أولا لأنها تتطلب منه مجهودا مضنيا لا طاقة له به، والتي لا تتجاوز حدود الخيال أو العقل العملي؛ وثانيا لأنها تهدد توازنه العقدي وتزعزع استقراره النفسي؛ وثالثا لأن الخروج من كهف المعتقدات والظنون والآراء والأحكام المسبقة إلى ضياء الحقيقة يُعمِيه للوهلة الأولى فيهرب منها إلى الأبد[21]. وذكر العقل العملي يجرنا إلى الكلام عن أرسطو الذي وضع مجال السياسة تحت مظلة العقل العملي، الذي له صلة ذاتية بالخيال والنزوع. فإذا علمنا أن هذا العقل يقوم على مبادئ الإرادة والرغبة والإمكان، في مقابل مبادئ الموضوعية والكلية والمطابقة والضرورة التي يقوم عليها العقل النظري، لأدركنا أن الفعل السياسي، في جوهره، أبعد ما يكون عن الحقيقة واليقين، وأقرب ما يكون من الاحتمال والرأي والظن، مما يجعل الخيال، وليس العقل، هو أداة الفعل السياسي بامتياز. فالسياسي، من وراء مشاريعه ومناوراته لإنشاء واقع جديد أو فرضه على المجال العام، لا يسعى إلى الحصول على المعرفة التامة، بل على الفعل المرتبط بالمستقبل، أي الفعل الذي يرنو إلى التغيير، تغيير الواقع الحالي. وبالفعل، ما يهم السياسي ليس صدق

الحقائق والوقائع، بل مدى نفعها عند استعمالها لتغيير الوقائع، وتعديل ميزان القوى لمصلحته. فبما أن السياسي، من حيث هو إنسان فعال للصور والأشياء، صانع للأحداث والأفعال، خالق للأفكار والآراء المُعِدّة للأفعال، فهو في حاجة إلى الأوهام والخيالات، في حاجة إلى القفز على الحقائق والوقائع، كأن هذه تشكل عوائق أمام طموحه السياسي، وفعله الخلاق. لذا لن نفاجأ إذا وجدنا أن الفعل السياسي، منذ الأزل، كان قائما على انتحال الوقائع وتغيير ملامحها، وتقديمها باعتبارها حقائق أو بدائل لها.

وقد اعتاد الفكر السابق على الحداثة أيضا على ربط ممارسة السياسة بالخيال، لأن السياسة تخاطب الجمهور الذي لا يفهم الحقائق إلا إذا تم تحويلها إلى مثالات ورموز واستعارات وأساطير. بهذا الوجه يمكن اعتبار الفعل السياسي أبعد ما يكون عن الحقيقة، خصوصا إذا كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالأحداث والوقائع التي حدثت في الماضي، مما يجعله معرَّضا للكذب باستمرار. نقول هذا بالرغم من أن علم السياسة كما تصوره أرسطو علم مشتق من علم الأخلاق، مما يفترض مبدئيا أن يكون فعله بعيدا عن الكذب، ومعتمدا على نمط خاص من الحقائق. لكن ارتباط السياسة بالشروط النظرية التي أشرنا إليها يجعلها لصيقة لصوقا ذاتيا بالكذب. فإذا أضفنا إلى ذلك أن منظّري ومؤرخي الكذب السياسي المعاصرين، أمثال كويري وأرندت ودريدا، لاحظوا أن الفعل السياسي لم يعد اليوم مرتبطا أساسا بالعقل، وبالتالي بالحقيقة، بل بالرأي الذي يقوم على الخيال، لثبت لدينا أن السياسة هي أكثر شيء كذبا.

الكذب وإلحاق الضرر بالغير

استمر كانط في اعتبار التغليط القصدي هو ما يميز الكذب عن مجرد الخطأ، مسايرا التعريف الكلاسيكي للكذب، ومتجاهلا تعريف رجال القانون الذين يشترطون في الكذب، لكي يكون كذلك، أن يُلحِق الضرر بالآخر أو بالذات. فقد اكتفى كانط بتعريف الكذب قائلا بأنه «قول يراد منه تغليط الآخر قصدا»[22]. حقا، كان كانط يميز عمليا بين ثلاثة أنواع من الكذب:

1 - الكذب الأخلاقي الذي لا يُشتَرط فيه أن يكون مؤذيا.

2 - والكذب القانوني الذي يشترط فيه إلحاق الضرر بالغير.

3 - والكذب السياسي الذي هو كذب على الجسم السياسي للمجتمع ككل؛ ومع ذلك فقد اتخذ الموقف نفسه إزاء هذه الأنواع الثلاثة من الكذب، وهو عدم إدخال «إلحاق الأذى» في تعريف الكذب[23]. فهل تخلّى كانط فعلا عن عنصر الضرر تماما في نظرته إلى الكذب؟

لقد استبعد كانط عنصر إلحاق الضرر بالآخر من تعريف الكذب نتيجة نزعته الأخلاقية والصورية والشاملة. غير أنه فعل ذلك لا من أجل استبعاد الضرر من تعريفه للكذب تماما، لاسيما أنه يعلم أنه حتى قول الحق قد يجلب الضرر على قائله أو على غيره، بل من أجل

إعادة النظر في مفهوم الضرر. إن رفضه للتعريف القانوني المشروط للكذب يرجع إلى إيمانه بأن الكذب، مهما كانت النوايا الطيبة التي تقف وراءه ومهما كانت درجة «براءته»، ومهما كان نفعه للذات أو للآخر، فهو بطبيعته مؤذ للإنسانية جمعاء، أي بما هي إنسانية، لأنه يقوّض مصدر الحق، وبالتالي ينسف كل المبادئ الأخلاقية والعقود السياسية. إذن كيف نوفق بين استنكاره إدخال عنصر الضرر في تعريف الكذب والكلام بقوة عن الضرر الشامل الذي يحدثه للإنسانية، وكأن الكذب شر مطلق؟

من أجل الإفلات من هذا التناقض، استعمل كانط زوجين من المصطلحات الأرسطية المتقابلة: «بالعرض وبصفة عامة»، و«المادي والصوري». فقد ميّز بين صنفين من الضرر؛ حيث فصل أولا بين الضرر الذي قد يُلحِقه القولُ الصادق بصاحبه أو بالغير، والضرر الذي يلحقه القول الكاذب حتما؛ فالضرر الذي يحدثه القول الحق هو ضرر بالعرض، أولا لأن الحق بطبيعته لا يمكن أن يضر، وثانيا لأنه ضرر نادر ولا يلحق سوى الفرد لا الإنسانية؛ بينما الضرر الثاني، أي الضرر الذي يحدثه الكذب، هو ضرر يلحق بالإنسانية عامة، مما يجعله ضررا بالذات لا بالعرض. موازاة للقسمة السابقة، ميّز كانط بين الضرر المادي والضرر الصوري؛ الأول يتصل بالضرر الذي قد يحدثه قول الحق، الذي وصفه بالمادي، ما يعني أنه ضرر عرضي؛ أما الضرر الصوري فيتصل بافتراء الكذب، ومن أجل هذا فهو يهدد مصير العقد الاجتماعي، ومصير الحق السياسي والقانوني والأخلاقي، ما يجعله ضررا كليا، أي ذاتيا. فإذا سلمّنا بهذا التمييز المزدوج، فإنه يحق لنا أن نقول بأن الضرر لا يمكن فصله عن تعريف الكذب، لكن لا الضرر المادي العرَضي، بل العرض الصوري والعام أو الذاتي[24]، أي الضرر المعنوي أو العقلي، الذي يؤذي الإنسانية ككل، لأنه يخرّب أصل القول الحق ذاته.

الكذب أداة الفعل السياسي

إن عالَم السياسة لا يتكون من أشياء وأعراض، أو من مفاهيم ومعان، ولكنه قوى وبرامج ومشروعات مجتمعية متصارعة يقودها أفراد أو أحزاب. بناء على هذا يمكن تعريف السياسة بأنها فن ممارسة الصراع مع قوى مخالفة للاستيلاء على السلطة والحكم، وبطريقة غير مباشرة، للاستحواذ على الحق. فأن تمارس السياسة معناه أن تستعمل كل ما في وسعك من قوة لتتغلب على قوة أو قوَى الخصم. وهذا ما يجعل السياسة من جنس الحرب، أو بالأحرى هي الوجه الآخر للحرب واللّعب معا، مما يجعلها تأخذ من هذين الفنّين جزءا من طبيعتها، علِما أن هذه الفنون الثلاثة تشترك في رهان واحد هو تحقيق النصر. ولمّا كان الانتصار في الحرب أو اللعب يقتضي، بجانب المعرفة والحنكة، ممارسة الخدعة، فإن صاحب السياسة سيكون

مضطرا هو الآخر إلى ممارسة ضروب من المناورة والمخادعة والافتراء والتعمية وإخفاء الأسرار، أي ممارسة الكذب لتحقيق النصر والاحتفاظ به. فالسياسي كما قال مكيافيللي لا ينتصر فقط بالقوة ولكن أيضا بالحيلة والخدعة.

والحصول على القوة يكون عبر الفعل، أي عبر خلق الأشياء والأوضاع والمشاريع الجديدة. من هنا يمكن استبدال التعريف السابق للسياسة بتعريف آخر يقول بأن صراع القوى في المجال السياسي هو في نهاية الأمر صراع بين أفعال، أو بالأحرى بين مشاريع أفعال. لكن بما أن أبطال وموضوعات الصراع هم جمهور الناس، فلا بد من إقناعهم. ولا يمكن إقناع الجمهور دائما بالحقائق، لاسيما أن هذه الأخيرة لا تُسعِف السياسي دائما، بل قد يكون مضطرا - من أجل كسب الناس إلى جانبه - أن يحرّف المعطيات والوقائع والحقائق ويزيف الأخبار والمعلومات، بتضخيمها أو نفيها أو التقليل من شأنها أو تحريفها.

ومن البيّن بنفسه أن موضوع السياسة ليس هو الحقيقة العقلية، أو الحقيقة المنطقية، لكنه الحقيقة الفعلية، المرتبطة بالمعطى المحسوس والمؤثر. وهذا معناه أن للمجال السياسي حقائقه التي تتميز بمعاييرها الخاصة المختلفة عن الحقائق العلمية والأخلاقية وحتى الدينية. فإذا كان معيار الحقيقة في مجالي الرياضيات والعلوم الطبيعية هو المطابقة، سواء مع المبادئ والمصادرات أو مع الوقائع، فإن الحقيقة السياسية لا تقتضي سوى التوافق عبر المشاورة والمناقشة، أي استجابتها لأكبر قدر من انتظارات الجمهور، ومطامح التغيير والتجديد والإصلاح. من ناحية أخرى، لمّا كانت حرفة السياسي تكمن في أن يعمل على تغيير المعطيات، فإن هذا التغيير قد يتطلب منه تزييف الوقائع، أي ممارسة الكذب[25]، كأن العمل السياسي يقتضي من الإنسان أن يكون خفيف الروح بحيث يستطيع أن ينتقل بيسر من الحق إلى الكذب مع جلب الإعجاب من مخاطبيه. وبهذه الحيثية، لا يمكن أن يكون رجل المخابرات رجل سياسة، لأنه مبدئيا رجل حقائق، أي يتعامل مع الوقائع كما هي، لا كما ينبغي أن تكون[26]. والدليل على ذلك، كما لاحظت حنا أرندت باستغراب، أن السياسيين لا يأخذون تقارير المخابرات مأخذ الجد، لأنهم لا يريدون أن يسجنوا أنفسهم داخل نطاق الحقائق، بل يريدون أن يذهبوا إلى ما بعدها، أن يصنعوا حقائقهم ووقائعهم بأنفسهم. بعبارة أخرى، لو ركن السياسيون إلى الحقائق واستندوا إليها في تحليلاتهم، لقعدوا عن أفعالهم ولما كانوا سياسيين بمعنى الكلمة. فالسياسي لا تهمه الحقيقة، بقدر ما يهمه الفعل الذي يحول اللاحقيقة (الكذب) إلى حقيقة.

ونستخلص مما سبق أن الحقيقة السياسية ليست حقيقة منفعلة، بل هي حقيقة فعالة، تمتاز بالمبادرة لتغيير المعطيات في اتجاه المستقبل. فالسياسي الحق (رجل الدولة) هو الذي يستطيع أن يغير اتجاه سفينة الدولة وربما التاريخ (نابليون، بطرس الأكبر، باسمارك، أتاتورك...). بيد أن هذه الحقيقة، التي هي قيد التشكيل، غالبا ما تلبِس لباس الكذب، كأن

الكذب هو الذي يعطيها القدرة على الحركة وعلى تغيير الواقع قولا وفعلا. فإذا سلمنا بهذا، فستكون السياسة داخلة تحت ثلاث مقولات أساسية: الزمن، والإمكان ثم الحرية.

وما دام الفعل المتصل بالمستقبل هو ما يهم السياسي، فإنه لا بد من دخول عنصر الزمن في تعريف الحقيقة السياسية. ولعل هذه العلاقة للحقيقة السياسية بالزمن هي التي جعلت منظري الأنظمة الكليانية من الفلاسفة والمفكرين يرفضون الحقائق الميتافيزيقية والعلمية، ويعلنون «أنه لا معنى لمفهوم الحقيقة الموضوعية والوحيدة بالنسبة إلى الجميع؛ وأن معيار الحقيقة ليس معيارا شاملا، لكنه مرتبط بروح العرق، أو بالوطن أو الطبقة، مرتبط بنفعه العرقي، الوطني أو الاجتماعي»[27]. بل إن الديموقراطيات الكبرى تشترك، بجهة ما، مع الأنظمة الكليانية في الاستخفاف بالحقيقة؛ فقد لاحظ كويري باكرا أنه على الرغم من أن نظام الولايات المتحدة ليس نظاما كليانيا، فقد برهن على أنه يقوم على «إعطاء الأولوية للكذب»[28].

ولمّا كانت الحقيقة السياسية حقيقة زمنية، فستكون بالضرورة حقيقة ممكنة، لأن حركة الزمان تقتضي فضاء الإمكان. ولذلك عادة ما تُعرَّف السياسة بأنها فن الممكن. والحال أن الإمكان، كما مر بنا، هو الشرط القبْلي والضروري للكذب. فالكذب لا يمكن أن يظهر في بيئة قولية تهيمن عليها الضرورة والحتمية، بل يتولد في بيئة تطبعها القوة والإمكان، اللذان يسمحان بالظن والرأي والتخمين والتخييل، أي برؤية الواقع على غير ما هو عليه، ولو أن الكذب يذهب أحيانا إلى أبعد من ذلك عندما يطمع في اقتطاع موضوعاته من مجال المستحيل. ونجد صدى هذا الازدواج في معنى الكذب لدى ابن رشد في أثناء تفسيره لأرسطو[29].

والكلام عن الإمكان لا ينفصل عن الكلام عن الحرية. نعم، إن «الحرية هي جوهر الحقيقة»، كما قال هيدجر، فكيف يتأتى لنا ربط الكذب بها؟ الحل يكمن في الوجه الآخر للحرية. فالقول بالحرية هو اعتراف بأن الوقائع جائزة، ممكنة، وأنه يمكن التصرف فيها وتعديلها إلى ما هو أحسن، وهذا ما عبّرت عنه حنا أرندت أفضل تعبير عندما قالت: «نحن أحرار في تغيير العالم وإدخال الجديد عليه. ومن دون هذه الحرية الذهنية للاعتراف بالوجود أو نفيه، من دون هذه القدرة على الإدلاء بنعم أو لا ... لا يمكن أن يكون هناك أي إمكان للفعل؛ والحال أن الفعل هو جوهر الفعل السياسي»[30]. ولعلنا قد ذكرنا - فيما سلف من القول - أن الكذب هو إحدى علامات الحرية: فحرية القول - وهي الحرية في نفي الحقيقة - هي حرية الكذب. والحرية في الفعل - أي الحرية في نفي الواقع وتعديله وتجديده - هي اعتراف بالكذب بجهة ما. ويجدر بنا أن نعترف بأنه بفضل الكذب يشعر الإنسان بنفسه خفيفا يستطيع أن يخترق حائط المتناقضات، ويتجاوز سد المبادئ والمسلمات، ويحلّق فوق قواعد

الأخلاق والمواضعات. لكن الحرية قد تصبح أيضا طاغوتا وجبروتا عندما يجري باسمها إلغاء حرية الآخرين ومصادرة حق الأغيار في معرفة الحقيقة، وتخريب ثقافاتهم وحضاراتهم وكياناتهم السياسية.

الكذب قول تخييلي

على الرغم من أننا في تحليلاتنا السابقة ربطنا السياسة بالقوة، وعلى الرغم من أن الأفعال الملموسة هي ما يميز موضوع الحقل السياسي، فإن العنصر الجوهري في تحقيق السياسات هو الأقوال (الخطابة، الجدل، السفسطة، البلاغة، وما تنتجه من تمثيلات وخيالات وأوهام وأساطير وتأويلات). فالأقوال هي بمنزلة الوسائل، والأفعال غاياتها. وهذا ما نبهت إليه بقوة حنا أرندت حينما قالت: «أن تكون سياسيا، أن تكون في المدينة (polis) معناه أن تقرر كل الأشياء عن طريق الكلام والإقناع، وليس بالقوة والعنف»[31]. والمطلوب من هذه الأقوال، في بادئ الرأي، أن تكون صادقة، لا كاذبة، لكن كويري لا يتردد في ربط القول بالكذب: «فعلا، يُعرَّف الإنسان باللغة، التي تفضي إلى إمكان الكذب... ما يجعل الكذب خاصة الإنسان»[32].

وإذا كانت القوة هي ما تجعل سياسيا ما يتميز عن غيره، فإن الذي يصنعها في الغالب هو قدرته على الخطابة، أي على استمالة الجمهور، إذ بقدر ما يكون للسياسي من الجمهور، تكون له القدرة على التأثير في الفضاء السياسي، وبالتالي التغلب على الخصم. والجمهور، خصوصا في الأنظمة الديموقراطية، لا يمكن أن يستميله السياسي إلا بحسن الخطاب. فالقادر على اختلاق صور جديدة، وأوهام خلابة، وأحلام فاتنة، ولو أنها مستحيلة، هو مَن يستطيع أن يكسب معركة القوة ضد خصمه. ولمّا كان ابتكار هذه الصور والأحلام ليس من أجل ذاتها، ولا من أجل التمتع بها، كما هي الحال في الأدب والفلسفة، بل من أجل استمالة الجمهور والاستحواذ على الفضاء العمومي واستقطاب الرأي العام إلى جانب البرنامج السياسي، فإن أداة صنع تلك الصور، أي أنواع الأقوال المعروفة خصوصا الخطابة، هي التي تمنح القوة للسياسي. من هنا يمكن القول بأن السياسة هي أقرب ما تكون إلى الشعر: فكما أن أعذب الشعر أكذبه، كذلك أعذب السياسة أكذبها. باختصار لا يمكن للأفعال أن تخرج إلى الوجود إلا عبر الأقوال، أي عبر العبارات والخيالات والاستعارات والصور والأحلام.

ولمّا كان السياسي غالبا ما يتوجه بخطابه إلى الجمهور، لا إلى الخواص من العلماء والمفكرين، فهو لا يُعنَى في المقام الأول بالبرهنة على موقفه وآرائه ومشاريعه المستقبلية برهنة عقلية، بل يهتم بإقناع الجمهور بها باستعمال الأقاويل الجدلية والخطابية والسوفسطائية والشعرية. وتسمح هذه الأقاويل، التي تنطلق من قاعدة الخيال، بتلفيق الحيل القولية للقفز على الحقائق والوقائع، وإظهار ما ليس هو على أنه هو[33]. هكذا تكون

الطريق السليمة لفعل السياسة هي الالتفاف على الواقع وتقديمه بطريقة تخدم هدف السياسي، وهو الانتصار على خصومه.

وإذا كان الفكر السياسي، ما قبل الحداثي، قد اعتاد على أن يُرجِع التقابل بين الجمهور والخاصة إلى التقابل بين الحقيقة والرأي، والتقابل بين العقل والخيال (الروية، الفكر...)، فإن الفلسفة السياسية المعاصرة، في نظر أرندت، أبت إلا أن تلغي هذا التعارض المزدوج بين الحقيقة والرأي، وبين الخاصة والجمهور، انطلاقا أولا من أن الحقيقة صارت نتيجة توافق وإجماع لا وليدة تطابق أو إكراه، وثانيا من أن الكذب السياسي لا ينطلي فقط على الجمهور، بل ينطلي أيضا على الخاصة من المثقفين الذين يبدو أن انخداعهم بالكذب يكون أسرع وأفدح، لأنهم لا يكتفون بالتأثر المنفعل بالكذب، بل يعملون على ترويجه، والدفاع عنه، والدعوة إليه بالحجة والدليل[34].

وللكذب السياسي، كما هو معلوم، مقاصد متعددة، فهو ليس موجها دائما إلى خداع العدو، بل قد يكون موجها إما إلى الاستهلاك الداخلي، وإما إلى الدعاية الخارجية، وإما إلى خداع المؤسسات التشريعية المحلية التي تأمر بالحرب أو بالسلم. ويضطر السياسي إلى الكذب لأنه منحاز إلى جهة معينة، فهو لا يستطيع قول الحقيقة بما أنه متورط في التزامه بحزب أو بسلطة أو بدولة، أي أنه لا يستطيع أن يقف على مسافة واحدة من كل التيارات والأحزاب - كما هي الحال بالنسبة إلى القاضي أو الأستاذ الجامعي- ليقول الحقيقة.

وقد مر بنا أن العلاقة الجوهرية بين السياسة والكذب معروفة منذ القديم، أي منذ أن عرف الإنسان مؤسسة المدينة أو الدولة، بل ومنذ أن عرف الإنسان الحقيقة. فلو جازفنا بترجمة كلمة الكذب باللاحقيقة، لألفينا أنفسنا متفقين مع ما صرح به هيدجر في كتاب ماهية الحقيقة - ولو في سياق آخر - بأن «الحقيقة بدأت مع بداية هذا التاريخ، لكن مع هذه البداية دخل الإنسان في اللا - حقيقة، بالمعنى العميق للاّ - حقيقة، أي باعتبارها انكفاء وتراجعا (retrait) للموجود»، وبهذه الجهة يكون «السؤال عن ماهية الحقيقة قد تحول إلى سؤال عن اللا - حقيقة»[35]. هكذا يكون ظهور الوجود البشري نفسه رهنا بظهور اللاحقيقة[36]. وهذا يعني أن تعريف الإنسان بأنه حيوان كاذب لا يبعد عن الحقيقة.

إذن لا مفر للسياسي من الكذب، مهما علت همته الأخلاقية، لاسيما إذا كان الجمهور يتوقع منه أن يكذب عليه ليستدرجه إلى أوهامه وأحلامه؛ فالسياسي الماهر، كما لاحظت أرندت، هو من يحدس انتظارات الجمهور وتوقعاته وآماله في تحقيق أهدافه الصغيرة والكبيرة. إذن الكذب صفة ذاتية للفعل السياسي، ولا يمكن أن ينفك عنه. فالسياسي يتميز عن غيره بحيازته لملكات المكر والدهاء وقدرات المراوغة والمناورة والتضليل، وهي ملكات وقدرات ملتبسة بالكذب في أصلها. في مقابل ذلك، من يروم إصابة الحق في أقواله وأفعاله بنزاهة وموضوعية وحياد، فسيكون مآله الفشل الذريع في حلبات السياسة.

وكل المهتمين بظاهرة الكذب يعتبرونه أمرا حيويا ليس فقط بالنسبة إلى السياسي، بل أيضا بالنسبة إلى الجمهور العريض من الناس، أي أن هناك جدلا متفاعلا بين الكاذب والمكذوب عليه، بين العرض والطلب، فالكاذب يكذب لأن هناك طلبا يلح عليه أن يكذب. غير أن المشكل ليس في الفاعل، لأن له مبرراته ومآربه التي تدفعه إلى الافتراء والكذب والنصب على المكذوب عليه، بل المشكل في المتلقي، الذي يعرف أن السياسي يكذب عليه، ولكنه يستلذ بكذبه ويسعد به ويقبله كما لو كان هو عين الحقيقة عن طيب خاطر! يبدو الإنسان، بهذا النحو، كأنه لا يريد أن يملك الحقيقة، لا يريد أن يكون حرا بسبب ميله الفطري إلى التصديق السريع والانتشاء بالأوهام بدلا من تمحيص الحقيقة والعناية بالبرهنة عليها. الإنسان يفضل رؤية تشابيح الكهف وظلاله على مشاهدة أنوار الحقيقة، أضواء الأشياء كما هي، لأن الأنوار تؤلمه بعد أن اعتاد لذة الظلام، ظلام الكهف[37]، مما يعني أن «إرادة الظهور، والوهم، والخداع... هي أكثر عمقا، و«أكثر ميتافيزيقية»، من إرادة الحقيقة»[38] في الإنسان، كما يقول نيتشه. والسياسي الحاذق هو من يعرف كيف يستثمر هذا الميل الغريزي أو الميتافيزيقي في الإنسان، وكيف يتوقع ما يريده جمهوره منه، فيعمد إلى خياله لاصطناع التخييلات والأوهام المناسبة لدغدغة أحلامه.

الحق في «الكذب الفاضل»

بعد كل هذا نعود إلى التساؤل مع كانط، هل من حقنا أن نتساهل مع الكذب، فنسمح به في بعض الحالات الاستثنائية، حينما يكون الكذب مثلا مفيدا لنا كأفراد أو كجماعات أو دول، أو على الأقل حينما لا يكون الكذب ضارا لنا ضررا ماديا مباشرا؟ بل هل بوسعنا أن نتكلم أحيانا عن «واجب» السياسي في الكذب؟ مثلا تحت ذريعة اتقاء شر مرتقب، أو ضمانا للمصالح «العليا» للبلد؟ هل من حق المواطن أن يكذب على عدوه بدافع الوطنية أو الهوية، أم أن عليه أن يخبر بالحقيقة كيفما كانت، ومهما كانت النتائج المترتبة عنها؟[39]. يجيب كانط بطريقته الصارمة بأنه من المستحيل الكلام عن استثناء ما بالنسبة إلى قاعدة الصدق، أي الكلام عن «الحق في الكذب»، أو الحق فيما يمكن أن يسمَّى «كذبا فاضلا»، لأنه متى سمحنا بأي استثناء في هذا الصدد، وتحت أي ظرف أو أي مسوّغ كان، فسنقوم بإفساد الأساس الذي يقوم عليه الحق والصدق، معتبرين الكذب عندئذ «فاضلا» فستختلط معه الفضيلة بالرذيلة[40]. هذا علاوة على أنه لا يمكن تبرير «الحق في الكذب» بالنفع والفائدة، لأن مثل هذا الادعاء، في نظر كانط، مضاد للمشروعية، إذ لو توقف الحق عن أن يكون حقا في ذاته، أي حقا مطلقا غير مشروط، لكفّ عن أن يكون حقا. إن إخضاع الحق للشروط والظروف الاستثنائية، حتى لو كانت إنسانية أو مصيرية، معناه، في نظر كانط، إلغاؤه من أساسه. من أجل هذا، ليس

للإنسان فقط الحق في أن يكون صادقا، بل عليه واجب قول الصدق، مهما كانت العواقب والتبعات التي ستترتب عليه أو على غيره. ما يعني أن الإنسان ليس حرا في أن يقول الصدق أو لا يقوله، لأن « الصدق واجب غير مشروط (مطلق)»[41]. فهل سيستمر كانط في صرامته العقلانية في تحريم الكذب حتى بالنسبة إلى مجال السياسة؟

نطرح هذا السؤال بهذه الصيغة لأن السياسة بطبيعتها تقتضي قدرا كبيرا من المرونة والكياسة، ومن المراعاة لمصلحة الدولة والمجتمع، وإلا فإنها ستتوقف عن أن تكون سياسة. فإذا كانت السياسة هي فن تدبير الشأن العام، أي تدبير أمور الدولة المعقدة للحفاظ على مناعتها، وكان إفشاء بعض الحقائق والأسرار من شأنه أن ينال من هيبتها ويهدد أمنها ويزعزع استقرارها، أو يفتّ من عزيمة جيشها، أو يخرب اقتصادها، فقد يكون الكذب أمرا ضروريا. كما أنه إذا كان إخفاء بعض الحقائق الاستراتيجية عن طريق مراقبة الأخبار سيُعِين على إنجاز مهمات سياسية أو أمنية مهمة بالنسبة إلى مصير الأمة، فقد يكون الكذب ضروريا (مثلا لو قام الحسن الثاني مثلا بإفشاء سر المسيرة الخضراء وإخبار الذين كانوا يشتغلون معه صباحا ومساء في إعدادها من دون أن يحيطوا علما بمعنى ما يفعلون، لما كان لهذا الحدث أن يحدث، ولما كان له ذلك الوقع العالمي المدهش!).

لكن كانط أبَى إلا أن يصرّ على أن ليس على الحق أن يتكيف مع الضغوط السياسية أو يخضع لمقتضياتها، بل على العكس من ذلك، السياسة هي التي عليها أن تخضع لضوابط الحق[42]. فالصدق يبقى مبدأ مقدسا ولا يقبل أي استثناء أو مرونة، حتى في مجال السياسة. بعبارة أخرى، لا يمكن الكلام عن «الحق في الكذب» حتى لو كان مفيدا للدولة وللجماعة أو دافعا للشر عنها، وحتى لو كانت الحقيقة جارحة للأفراد والأمم، بل حتى لو كان الكذب بسيطا تافها.

ويعزز كانط برهنته على استحالة قبول الاستثناء بالنسبة إلى قاعدة الصدق بثلاث حجج: أولاها تنطلق من اعتبار أن «الاستثناء من القاعدة هو تناقض في حد ذاته»، فمعنى القاعدة، من حيث هي قاعدة، هو ألا تقبل أي استثناء، وإلا صارت متناقضة مع نفسها. بعبارة أخرى، لو قبلنا استثناء واحدا من القاعدة الأخلاقية الآمرة بألا نكذب، لأضحت هذه القاعدة مضادة لمفهومها، الأمر الذي سيؤدي إلى تخريب مصداقية المبدأ الذي يقوم عليه كل قول، وهو الثقة؛ وثانيا القبول باستثناء في القاعدة المانعة لنا من الكذب « يفسد الشمولية، التي بها وحدها تستحق المبادئ أن تسمى مبادئ»[43]، وثالثا لأن «الكذب هو إذلال، أو بالأحرى تدمير لكرامة الإنسان»[44]، أي ينطوي على احتقارٍ لكرامة الجمهور أو الشعب الذي نكذب عليه، لأنه اعتراف ضمني بأن لا حق له في الخروج من ظلام الجهل، ولا أهلية له لمعرفة الحقيقة وتلقّي نور العلم. إذن لا استثناء في الكذب، سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالحق أو بالسياسة.

بيد أنه لا بد من الإقرار بأن زمن الصرامة الكانطية قد ولّى، زمن إخضاع السياسة لعقلانية مطلقة لا تقيم أي وزن للأبعاد الإنسية في العلاقات السياسية. فمنذ أن فرّقت الحداثة السياسية، مع مكيافيللي، بين الأخلاق والسياسة أسست لمشروعية الكذب في السياسة، بل ومهدت الأرضية لكي يصبح الكذب، بجهة ما، مرادفا للسياسة. أكثر من ذلك، وكما سبقت الإشارة، نعيش الآن في زمان تفاقَم فيه الكذب السياسي تفاقما مذهلا، إلى درجة أصبح فيها سلاحا مدمرا لدول وثقافات وشعوب بأكملها باسم «حقائق» لا ندري من هو خالقها الأصلي (الإرهاب، أسلحة الدمار الشامل مثلا، نشر الديموقراطية). لقد صار الكذب في زماننا هذا، زمان تقنيات الصورة والإعلام والتواصل، صناعة ضخمة قائمة بذاتها، تُسوَّق منتجاتها بطرق حديثة، مما جعل الحقيقة تبدو كأنها عاطلة لا تؤثر في الملأ. نعم، دائما اعتُبِر الكذب أداة غاية في الأهمية في السياسة منذ أن وجدت الدولة، بيد أن « الكذبَ الكامل والنهائي لم يكن معروفا في الأزمنة السابقة»(45). ومع ذلك، فإن تطور الصناعة الجماهيرية للكذب لم يكن متناسبا مع «جودته»، فتطوره الكمي أدى إلى تدهوره الكيفي(46)، حيث صار الكذب اليوم أكثر وقاحة وفظاظة. ذلك أن الكذاب اليوم (وقد يكون ناطقا باسم معهد للبحث العلمي في مجال السياسة الخارجية لهذه الدولة أو تلك!) يعرف أنك تعرف الحقيقة، ومع ذلك يصرّ على ترديد كذبته البذيئة المرة تلو الأخرى من دون كلل أو ملل، كأنه يريد أن يثبت عنوة أن له وحده الحق الشرعي في الكذب، وأن الآخرين لا حق لهم في معرفة الحق. وضمن هذه الشروط، دخلت العولمة ساحة الكذب، حيث لم يكتف بعض رؤساء الدول الكبرى بالكذب على شعوبهم، بل صاروا يسوّقون كذبهم ويفرضونه بالقوة على كل شعوب العالم، بل صاروا يكذبون حتى على الله!

وتحملنا ظاهرة استفحال الكذب المنظّم والمتطور تقنيا وجماهيريا على التساؤل: مَنْ المسؤول عن اتخاذ الكذب هذه الأبعاد الكونية في الأزمنة المتأخرة، بحيث « صار الإنسان الحديث - خصوصا الإنسان الكلياني ... - يسبح في الكذب، يتنفس الكذب، ويئن تحت وطأة الكذب في كل لحظة من لحظات حياته»؟(47). ومن دون أن نعود إلى سلسلة الأسباب التي قد تكون وراء هذه الظاهرة، نكتفي هنا بالمجازفة في تحميل كانط قسطا من مسؤولية هذا الوضع الذي اتخذه الكذب، على الرغم من وقوفه الصارم في مصلحة الحق، ومعارضته أي نوع من الاعتراف «بالحق في الكذب»، ولو تعلق الأمر بالحياة والموت بالنسبة إلى شعب أو دولة أو فرد. ونحمّل كانط هذا القسط من المسؤولية غير المباشرة من ناحيتين: الأولى تعود إلى ثورته الكوبرنيكية العارمة، التي بمقتضاها لم يعد الإنسان يقنع بفكرة «الحقيقة المنعكسة» في الذهن لحقيقة معطاة في الوجود الخارجي، أو يكتفي بالحقيقة المنزّلة التي لا تقبل نقاشا ولا اجتهادا، بل أضحى الإنسان، بمقتضى تلك الثورة، يؤمن بأنه هو الذي يصنع الحقيقة،

سواء على الصعيد العلمي، صعيد معرفة الطبيعة الخاضعة للضرورة والحتمية، أو على الصعيد الأخلاقي، صعيد الأوامر الأخلاقية، أو على الصعيد السياسي، القائم على مبادئ العقل والإرادة والحرية والمجازفة. إن المسافة بين إيمان الإنسان بأنه صانع الحقيقة، وبأن الحقيقة هي حقيقة الأقوى ليست كبيرة، مما يوفر الغطاء النظري للكذب[48]. الناحية الثانية تعود بنا إلى دور الخيال في الكذب؛ فإذا سلّمنا بما تقوله حنا أرندت، من أن الخيال هو الأصل المباشر لكل الأكاذيب، وعلمنا أن الثورة الكوبرنيكية الكانطية أحدثت ثورة في النظر إلى طبيعة الخيال ووظيفته، حيث لم يعد ذا طبيعة انعكاسية بل صار أداة خلاقة لخيالاته وصوره، لانتهينا حتما إلى القول بأن كانط، بهذه الجهة، يكون قد مهّد بطريقة غير مباشرة للثورة الكبيرة التي حققها الكذب السياسي في عصرنا هنا[49].

خاتمة

لم يكن غرضنا من إبراز العلاقة الصميمية بين السياسة والكذب أن ندعو إلى المصالحة بينهما، لأن مِن شأن ذلك - في نظرنا - أن يؤول إلى نوع من الشك والعدمية في العمل السياسي عامة، وأن يثبط عزيمة من له هِمّة محاربة مظاهر التزييف والضلالة في السياسة، بل كانت غايتنا من وراء ذلك هي التنبيه إلى خطورة انزلاق السياسة، على الصعيدين الداخلي والعالمي، بشكل نهائي نحو الإيمان بثقافة الرياء والنفاق والخداع والافتراء والكذب، لأن من شأن ذلك أن يهدد الوجود البشري برمته على هذه الأرض. فإذا كان لا أمل في استئصال الكذب من السياسة، بما أنه يدخل في جوهرها بوجه ما، فليس معنى ذلك أننا ينبغي أن نستسلم لحبائله، ونتركه يُفسِد الطبيعة السياسية للإنسان، ويشعل نار الفتنة والهيمنة في كل مكان، هذه الفتنة التي تهدد التنوع الحضاري والثقافي في العالم. إننا نعتقد أنه علينا ألا نترك للفعل وحده حق تغيير العالم، لأن «الفعل، كما قال هيدجر، لن يغير العالم»[50]، بل علينا أن نعززه بالتفكير المسلح بالأخلاق.

إذن لم يكن قصدنا أن نثبت أن «العالم كذب في كذب» كما قال أحد الشعراء، ولا أن نجعل هذه العبارة الشعرية مرادفة للعبارة الصوفية القائلة بأن «العالم خيال في خيال»، فنسوّي بين الكذب والخيال، ونغرق القارئ في نزعة نسبية مبتذلة تدّعي أن كل شيء يمكن أن يكون حقا وباطلا في الوقت نفسه وفق الزاوية التي يفضّل المرء أن ينظر من خلالها إليه، أو نجعله لا يقيم وزنا لأي قول أو شهادة أو معلومة بذريعة أن كل شيء يُداخِله قدر من الشك؛ لم يكن غرضنا أن ندعو إلى تسامح فج مع الكذب بدعوى أن الناس أنفسهم لا يطيقون العيش في عالم متراص من الحقائق والضرورات، وأنهم يفضلون بدلا عنه عالم الأكاذيب المغرية والطرية؛ كما لم يكن غرضنا أن نداقع عن «الأكاذيب النبيلة»؛ وقاية للحضارة البشرية من

«فظاعة» الحقيقة و«جحيم» العدمية، واصفين الحقيقة بالظلامية والخسة، ومتهمين إياها بأنها تشكل تهديدا للنظام والاستقرار السياسي، كما كان يقول ليو شتراوس[51]؛ وأخيرا لم يكن غرضنا أن نَخْلص إلى تعريف للإنسان بموجبه يتقلص إلى مجرد حيوان كاذب، جاعلين من الكذب ماهية له، بل كان غرضنا بالعكس أن نبيّن أن لا تعارض بين الحقيقة والخيال، وأن لا تقابل بينها وبين الحرية، وأن الإنسان إنسان بالحقيقة التي هي بنت الحرية، وليس بالكذب، الذي مهما كان متقنا ونافعا، فإنه سيظل أداة تحطيم الكرامة البشرية على المدى البعيد، وسيظل غير قادر على أن يصمد أمام العقل وأمام الرأي العام في المجال العمومي، ومن ثَم فإن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون حقيقة يعترف بها الجميع عن طريق التشاور والتوافق لا عن طريق الإملاءات والضغوطات. إن أي دعوة إلى التخفيف من معاداة الناس للكذب لا يمكن إلا أن تؤدي إلى مزيد من الكوارث التي تهدد مصير الوجود البشري بعامة على الأرض.

إننا نتفق تمام الاتفاق مع شادية دروري في رفضها لعملية «التبييض» التي قام بها ليو شتراوس لفكره المعادي للحق وللحقيقة، الداعي إلى وجوب استعمال مختلف أشكال الكذب لخداع الشعوب وقاية للحضارة الغربية من أهوال الكشف عن الحقيقة، عندما لجأ إلى الاحتماء وراء سلطة كل من أفلاطون ونيتشه. ذلك أنه على الرغم من اشتراكهما في الدفاع عن المكانة المتميزة للخاصة، واختصاص نيتشه بالتنويه بالكذب في مقابل انتقاده المرير للحقيقة المجردة؛ لأنها عبارة عن تزييف للواقع الحي، فإنهما لم يُحرّضا الفلاسفة قط على الكذب على الآخرين، على الجمهور، والاحتفاظ بالحقيقة لأنفسهم واستعمالها في عمليات رهيبة للهدم والتخريب، فقد ظل أفلاطون يعتقد دائما أن المشكل السياسي هو مشكل أخلاقي بامتياز، ولا يمكن أن تكون السياسة أخلاقية إن هي قامت على الكذب والخداع[52].

حقا، لا يمكن للمرء أن ينكر أن كل حكومات العالم تكذب، وكل الساسة والسياسيين يكذبون بهذا القدر أو ذاك، لكن شمولية الكذب هذه لا تشفع له أن يصبح فضيلة حميدة، ولا تبرر قول بعض أتباع ليو شتراوس من المحافظين الجدد الذين يعتقدون أن الشعوب والجماهير لا يمكن أن تُحكَم وتُساس إلا بالكذب[53]. من ناحية أخرى، لا يمكن للمرء أن يجحد ما يمكن لبعض أصناف الكذب أن تقوم به من دور إيجابي، وهي الأكاذيب التي يحلو للبعض أن يسميها بالأكاذيب النبيلة، ومنها الكذب السياسي نفسه في بعض الحالات الاستثنائية، ومع ذلك يبقى الكذب في حد ذاته أداة من أدوات العنف السياسي الذي يحرم الآخر من حقه في معرفة الحقيقة، ويعمل على إبقائه في منطقة الجهل، في الوقت نفسه الذي يحشو دماغه بمختلف ضروب الترهات والأكاذيب والأساطير المؤججة لغرائزه وانفعالاته، ما يشكل استهتارا بكرامة الجمهور واستهانة بالرأي العام، من هنا كانت مقاومته واجبا سياسيا.

يتضح مما سبق أن الكذب السياسي مفهوم إشكالي لا يمكن الجزم بشأنه بطريقة قطعية، والقول بأن له ماهية ثابتة على ضوئها ينبغي الحكم عليه حكما مطلقا. ففي كل حقيقة، وفي كل قول صادق يوجد شيء من الشك.

ويضفي الطابع الإشكالي على مفهوم الكذب السياسي نوعا من التاريخية، التي تجعل من الممكن الكلام عن حداثة، بل وعن ما بعد حداثة الكذب السياسي بالقياس إلى أزمنة الكذب الكلاسيكي. فالفرق كبير، كما تقول أرندت، بين الكذب التقليدي بوصفه فعلا لإخفاء الحقيقة، والكذب الحديث بوصفه تدميرا لها. فالكاذب ما بعد الحداثي يعرف أنك تعرف الحقيقة، ولكنه يصرّ على أن يدمرها بكل وقاحة أمام ناظريك ليضع في محلها «حقيقة» أخرى ملفقة بواسطة أفاعيل الخيال المسلح بتقنيات الصورة والتواصل والإعلاميات الحديثة. إن العمل على تنصيب «حقيقة» الدولة الضخمة مكان «حقيقة الواقع» المتواضعة، والعمل على «تبييضها» بواسطة التقنيات الحديثة صار صناعة نافقة في الدكتاتوريات كما في الديموقراطيات على حد سواء. وهذا التكالب الهائل على الحقيقة يشكل خطرا كبيرا على الإنسان، على الحرية، وعلى الديموقراطية.

وإذا كانت السياسة مضطرة إلى استعمال الوقائع والحقائق، لا في معانيها المعتادة، أو في مجاريها الجمهورية، بل في معان جديدة وصور غير منتظرة خدمة لأهداف التغيير الضروري للوجود السياسي، فإنه ينبغي ألا نجعل السياسة تنتصر على الحقيقة، لأن هذا الانتصار، كما تقول أرندت، هو الذي أدى إلى قيام الأنظمة الكليانية. نعم، تسمح السياسة، شأنها شأن فنَّيّ الحرب واللعب، بالمناورات الضرورية لتحقيق النصر، ولكنها لا تجيز الغش والكذب.

وإذا كنا لا ننكر أنه قد تكون للكذب منافع محمودة في بعض المستويات السياسية، فإننا نفضل عدم الكذب حتى لا يتم تخريب الصحة السياسية للجماهير والشعوب فتندفع إلى ممارسة أعمال هوجاء، أو إلى الانكفاء على نفسها والقعود عن دعم المسيرة الديموقراطية في بلدانها. وإذا كنا لا ننكر على السياسة أن تأتي بعضا من الأكاذيب النافعة، فإننا لن نوافق أن تصبح الدولة مصنعا ضخما لتفريخ الأكاذيب، واختلاق الإشاعات، ونكث الوعود والتحلل من الالتزامات، احتقارا منها لشعبها، الذي من الواجب عليه في نظرها ألا يعرف الحقيقة. فالسياسة ينبغي ألا تصبح مرادفة للكذب في أي حال من الأحوال، أو أن يمسي الكذب فنا محترما وعلامة على الانتماء إلى عالم ما بعد الحداثة الهجين. فاستعمال الكذب بشكل منهجي بالنسبة إلى شعب معين يؤدي لا محالة إلى إنهاكه، وإرهاق قدرته على الصبر، وفقدان مناعته إزاء الحقيقة والصدق، مما يغرقه في جو من اليأس، الذي هو الطريق المباشرة نحو العدمية والإرهاب. أليس الإرهاب تجسيدا حيا لسيادة الكذب السياسي في أعلى صوره؟

الهوامش

1 كويري انظر:

Koyré, A., Réflexions sur le mensonge, http://aejcpp.free.fr/articles/koyre_mensonge.htm consulté le mois 06/2007.

ويقول أيضا: «... لم نكذب كما نفعل اليوم، كما لم نكذب بكثافة (massivement) وشمولية (totalement) كما نفعل اليوم. تُلقَى على العالم يوم بعد يوما، ساعة بعد أخرى، دقيقة بعد دقيقة، موجات من الأكاذيب. الكلام، الكتابة، الجريدة، الإذاعة، الإشهار... الإنسان الحديث ... أضحى يسبح في الكذب، يتنفس الكذب، يخضع للكذب في كل لحظات حياته»، نفسه؛ وتلتقي حنا أرندت مع أ. كويري في اعتبار أن الكذب وصل أوجه في عصرنا هذا، في مقابل أوسكار وايلد (Oscar Wilde) الذي عنون أحد كتبه بأفول الكذب. وفي نظرنا يرجع هذا التقييم المتعارض لمنزلة الكذب في زماننا هذا إلى طبيعة الصورة (سواء بمعناها الضيق المتصل بالخيال، أو بمعناها الواسع الذي طورته مجموعة من التقنيات التواصلية)، فهي لا تنتمي لا إلى الحقيقة ولا إلى الكذب: تستطيع أن تنقل الحدث الساخن كما هو في الحال في الحروب، ولكن بوسعها أيضا أن تصنع مونتاجا مختلقا لما وقع للعبث بالحدث الساخن وتوجيه المشاهد إلى الوجهة التي تريد.

2 يقول كويري أيضا: «الكذب السياسي ولد مع ميلاد المدينة نفسها»، نفسه.

3 على الرغم من أن الإنسان هو الوحيد الذي يعطي الوعود، كما لاحظ نيتشه، فإن الإنسان أيضا هو الكائن الوحيد القادر على عدم الوفاء بوعوده.

4 عن التباس التعريف الإغريقي للإنسان كحيوان ناطق (zoon logicon)، انظر أليكساندر كويري.

5 ذكر هذه القولة نيتشه، انظر:

Vaihinger, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche, in Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira, tr. L. M. Valdès y T. Ordoña, 4 ed., Madrid, tecnos, 2004, p. 54.

6 بل يذهب نيتشه إلى القول بأن الحقيقة عبارة عن كذب، انظر المرجع السابق نفسه، ص 47.

7 وتشير كثير من الدراسات إلى درجات في الكذب لا نستطيع أن نميز فيها الرذيل من الصالح: فهناك الكذب المباح، والكذب المسموح به اجتماعيا (في تربية الأطفال، الوعود، الكذب في التجارة والإشهار...)؛ وهناك الكذب الذي يتخذ شكل المجاملة والنفاق والتزلف أو يتخذ هيئة مفاخرة وادعاء وتصنُّع؛ ولا تبعد عملية تلميع وتجميل صورة زعماء ورؤساء الدول من قِبَل أصحاب الإشهار والعلاقات العامة عن الكذب؛ كما قد يُعَد كذبا إخفاء الأسرار التي تمس الدولة أو بعضا منها (الجيش والأمن) أو حتى الأفراد والجماعات.

8 يلاحظ جاك دريدا في أحد حواراته أنه يجب أن نبعد الأيديولوجيا عن دوائر الخطأ والكذب والوهم، فالأيديولوجيا ليست كذبا لأنها لا تقصد إيقاع الناس في الضلال، بل تسعى إلى تغيير وعي الناس عن طريق إعادة تأويل الوقائع والحقائق، من أجل هذا اعتبرها مكانا إشكاليا. وهي أهم من الكذب من حيث قدرتها على التحليل.

9 عن تعريف الحقيقة في علاقتها بالاستعارة والنسيان واللاوعي، انظر نيتشه، حول الحقيقة والكذب، مرجع سابق، ص 25؛ أما كانط فيربط الكذب بالنسيان، خصوصا فيما يتعلق بنسيان الإنسان لكرامته، انظر:

Kant, E. Doctrine de la vertu, tr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 284.

10 Platon, Hippias mineur, tr. E. Chambry, Paris, Gf, 1967, p. 73 (368a)

11 حنا أرندت، الحقيقة والسياسة، ص :331

Hannah Arendt, "Vérité et politique", in La crise de la culture, trad. C. Dupont et A. Huraut, Paris, Gallimard (folio essais), 1972, p. 331.

12 أفلاطون، هيبياس الصغير، مرجع سبق ذكره، ص 370 (76د).

13 Kant, E. Doctrine de la vertu, tr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 284.

14 نشير إلى دريدا، مستعيرا في ذلك طرفة يهودية ذكرها فرويد، يتكلم عن نوع آخر من الكذب، وهو قول الحقيقة التي يراد من ورائها الكذب، انظر توطئات لتاريخ الكذب:

Historia de la mentira: Prolegómenos, in http://www.con-versiones.com/nota0468.htm, consulté le mois 06/2007.

للتوسع في أصناف الكذب وطرق تنميطها، انظر:

Etchegoyen, Alain, La démocratie: malade du mensonge, Paris, François Bourin, 1993, p. 91.

15 يجدر بنا أن ننبه إلى أن قرار الحرب على العراق لم يكن بسبب اعتداء على الولايات المتحدة (فلا يتعلق مثلا بتدمير اليابان للأسطول الأمريكي في نهاية الحرب العالمية الذي استخدم حجة لإلقاء القنبلتين الذريتين)، أي بسبب فعل، بل بسبب «صورة»!

16 أرندت، ص 18، Arendt, Hannah, Du mensonge à la violence, essais de politique contemporaine, tr. Guy Durand, Paris, 1972, p. 18

انظر أيضا ص 27 - 35؛ إن ربط الكذب بالقصدية معناه أنه ليس فعلا مجانيا، ليس فعلا من أجل متعة الإيقاع بالآخر مثلا، بل هو فعل جدي يقصد من ورائه الكذاب استدراج المخاطَب للتصديق بخبر ملفق، من أجل دفعه إلى فعل شيء، أو تأييد موقف من إحدى القضايا السياسة المطروحة للنقاش (كالدخول في حرب مثلا). وهذا ما يجعل الكذب غير منفصل عن إرادة استخدام الآخر (manipulation)، ما يعني أنه يتضمن ضمنيا الاستهانة به بوصفه كيانا راشدا له قدرة على الحكم والتمييز.

17 انظر كانط مذهب الفضيلة، ص 283.

18 انظر كويري، تأملات حول الكذب، م. م. ، مرجع سابق.

19 نشير بالمناسبة إلى أن سارتر يتردد - في أثناء تحليله لمفهوم سوء النية - la mauvaise foi بين وصف الكذب بالموقف السلبي والموقف الإيجابي، «فماهية الكذب تتضمن أن يكون الكذاب مطّلعا تماما على الحقيقة التي يخفيها. إننا لا نكذب فيما نجهله... إننا لا نكذب عندما نخطئ». بعبارة أخرى إن الكاذب يقر بالحقيقة في ذاتها، ولكنه ينفيها في كلامه وينفي هذا النفي بالنسبة إلى نفسه. ويبدو الطابع الإيجابي للكذاب في كونه يريد قصدا خداع الآخر وخداع نفسه في آن واحد، انظر :

Sartre, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943, p. 83

20 المرجع السابق نفسه.

21 عن أسطورة الكهف انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، 1985، ص 419 -421، انظر تأويلات هيدجر لهذه الأسطورة:

Heidegger, L'essence de la vérité, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 60.

22 كانط:

Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, tr. J. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 68.

23 انظر المرجع السابق نفسه، ص 68 و69؛ انظر مذهب الفضيلة، م.م.، ص 283 و284.

24 يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن كانط لم يستعمل مصطلح «بالذات» بجانب «بالعرض»، مفضلا أن يستعمل «بعامة»، هربا من ما بالذات، الذي يقتضي أن يكون المحمول أو الصفة خاصة وليست عامة.

25 أرندت، من الكذب إلى العنف، ص 9.

26 لكننا نعلم أن المخابرات لم تعد تكتفي بالبحث عن المعلومات والحصول على الحقائق فقط، بل أضيفت إليها مهمة مضادة وهي فبركة المعلومات وفق الاستراتيجية الموضوعة للبلد، أي وفق الطلب. من هنا نتساءل: هل يعد صانع الكذب للآخرين كاذبا، وخصوصا كاذبا سياسيا؟ إن هذا السؤال يطرح مفارقة كبيرة، لأن الخبير في الكذب يصنع الكذب من أجل غيره، أي من دون أن يستعمله، بل ربما لا يعلم حتى وجه استعماله من قِبَل الآخر، بينما السياسي يستعمل الكذب من دون أن يكون هو الذي قام بصنعه: فأيهما الكاذب «حقا»، علِما أن الفرق بين الخبير في الكذب والسياسي الكاذب واضح، ففي الوقت الذي يعمل فيه الأول في جنح الظلام، أي بين المكاتب والملفات والنظريات العلمية في مجالات التواصل والحجاج، فإن الثاني يعمل في واضحة النهار وأمام الملأ.

27 كويري، *مرجع سبق ذكره*.

28 كويري، *مرجع سبق ذكره*.

29 عن نوعي الكذب: المستحيل والممكن، يقول ابن رشد: «وضع [أرسطو] لذلك أصلين: أحدهما أن الكاذب يقال على وجهين أحدهما إذا وضع ... غير الممكن موجودا، وهو الكاذب المستحيل، والثاني الكاذب الممكن، وهو إذا وضع ما ليس بموجود موجودا، غير أنه ممكن، مثل أن نقول إن زيدا في السوق إذا لم يكن موجودا فيه، فإن هذا وإن كان كاذبا فإنه ممكن؛ وكذلك الصادق يقال على وجهين مقابلين لصنفي الكاذب. وإذا كان هذا هكذا فطبيعة الكاذب الممتنع غير طبيعة الكاذب الممكن، وما يلزم عن هذا غير ما يلزم عن الآخر ضرورة... والأصل الثاني ما تبين في كتاب القياس من أن الكاذب الممكن لا يلزم عنه الكاذب الممتنع، بل متى لزم وجود الكاذب الممتنع عن شيء فهو كاذب ممتنع»، ابن رشد، رسالة (جوامع) كتاب السماء والعالم، تقديم رفيق العجم وجيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 51 و52؛ ويعود إلى هذه القسمة في مكان آخر قائلا «والكاذب يقال على كل ما يطابق حد الممكن، وهو أن يعتقَد في الشيء على خلاف ما هو عليه. وهذا ضربان: إما ممكن أن يعود صادقا، مثل قولنا في زيد إنه قائم في وقت قعوده، فإن هذا كذب ولكنه ممكن أن يعود صدقا؛ وإما مستحيل مثل قولنا إن خط القطر مشارك للضلع»، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. موريس بويج، ط 2، بيروت، 1967، مقالة د، ص 686؛ أما النوع الثالث فهو الذي « يقال على الأشياء التي تتصور على غير ما هي عليه في الوجود أو تتصور فيما ليس بموجود أصلا، وهذا النوع من الكذب هو في التصور، والأول في التصديق... مثل يتصور في الأحلام ومثل ما يتخيل في ظلال الأشياء أنها الأشياء، أو تُتَخيل فيها الأشياء على غير ما هي عليه»، نفسه، ص 686 و687؛ ويزيد توضيحا للفرق بين الكذب في التصور والكذب في التصديق والاعتقاد «فالكذب يقال على نوعين: أما في التصديق فهو الاعتقاد لما ليس بموجود أنه موجود، أو العكس، أعني الكذب الذي يكون في التركيب؛ وأما في التصور فذلك بأن يتصور الشيء على غير ما هو عليه، أو يتصور وجود ما ليس بموجود»، نفسه، ص 687؛ ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أنه بينما تكلم أرسطو في مقالة الدال عن الخاطئ، فإننا نجد ابن رشد يصرف لفظ الخاطئ إلى لفظ الكاذب.

30 أرندت، من الكذب إلى العنف، ص 9 و10.

31 عن التقابل بين الحقيقة، ذات الطابع المستبد والمتسلط الذي لا يعير أي اعتبار لآراء الغير، والسياسة التي يكمن جوهرها في النقاش وفي الأخذ بعين الاعتبار آراء الغير، انظر(H. Arendt, La crise de la culture) ص 305-307.

32 كويري، مرجع سابق.

33 عن تعريف الكذب باعتباره استعمالا للغة من أجل تحويل اللاواقع إلى واقع، انظر نيتشه:
Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira, tr. L. M. Valdès y T. Ordoña, 4 ed., Madrid, tecnos, 2004, p. 20.

34 نلاحظ في هذا الصدد أن تحليل أ. كويري يذهب في اتجاه معاكس لما ذهبت إليه حنا أرندت، فالأول كان يعتبر «أن [الأخلاقيات الفلسفية] تعّرف المَثَل القائل «ليس من المستحسن قول كل الحقائق». على الأقل ليس دائما. وليس بالنسبة إلى كل الناس. الأخلاقيات الفلسفية، أكثر من الأخلاقيات ذات الأساس الديني، تأخذ بعين الاعتبار أن الكذب يتم التعبير عنه بالكلام، وكل كلام يُتوجه به إلى أحد الناس. إننا لا نكذب «في الهواء». إننا نكذب - كما يقال، أو بالأحرى إننا لا نقول الحقيقة - لأحد من الناس. والحال، إذا كانت الحقيقة هي «غذاء الروح»، فإنها كذلك خاصة بالنسبة إلى الأرواح القوية. لعل الحقيقة خطيرة بالنسبة إلى الآخرين. إنها يمكن حتى أن تجرحهم»، ويضيف «... إخفاء ما نحن عليه، التظاهر بما ليس نحن عليه، ينطوي بكل بداهة على: ألا تقول أبدا ما تفكر فيه أو تؤمن به؛ وأيضا أن تقول النقيض. الكلام بالنسبة إلى كل مجموعة سرية، في حقيقة الأمر، ليس سوى وسيلة لإخفاء تفكيرها. هكذا كل ما يقال خاطئ. كل قول، على الأقل، كل قول معلن عنه على العموم كذب. فقط الأشياء التي لا نقولها، أو على الأقل، التي لا نكشفها إلا «لأنفسنا»، هي، أو يمكن أن تكون حقيقية»، نفسه.

35 Heidegger, L'essence de la vérité, p. 168.

36 لا يفصل هيدجر سؤال الحقيقة عن سؤال اللاحقيقة، وسؤال ماهية الإنسان، يقول «سؤال الحقيقة المتحول بهذا النحو، والذي يسعى بحثا عن ماهية اللا -حقيقة، يضفي في الوقت نفسه التوجيه الأكثر أصالة على سؤال التاريخ الماهوي للإنسان... سؤال الحقيقة، من حيث هي انفتاح بدون انكفاء (retrait)، هو جوهر سؤال تحقيق «الانكفاء» (mise en retrait)، أي اللا - حقيقة في معناها الأعم»، هيدجر، المرجع نفسه، ص 169؛ لا يتكلم هيدجر عن الكذب مباشرة، ولكنه يشير إلى عدة معان للاّ - حقيقة تلتقي موضوعيا بمعنى الكذب: «أشهرها التشويه، والتزييف، والخطأ. أفلاطون في محاورته كان أول من صاغ سؤال اللا - حقيقة، حيث ربطه بسؤال الوجود أو بالأحرى بسؤال اللا - وجود» الصفحة نفسها.

37 يشير نيتشه إلى أن للإنسان ميلا غريزيا للانخداع، حول الحقيقة والكذب، م.م.، ص35.

38 عن هانس فايهينجر، مرجع مذكور (Hans Vaihinger, la voluntad de ilusión en Nietzsche) ص84.

39 يشير كويري إلى أنه من بين الفرق الدينية النادرة التي تحرّم الكذب حتى على العدو في أثناء الحرب فرقة الوهابية!

40 وهذا ما لاحظته شادية دروري بصدد موقف ليو شتراوس وحتى هيدجر، حيث اتهمتهما بالخلط بين البهيمي والنبيل إشارة إلى قصة الجميلة والوحش (The Blond Beast!)، انظر
Drury, Shadia B. Leo Strauss and the American Right, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 81.

41 المصدر المذكور، ص 71؛ قارن الترجمة الأخرى للنص نفسه، ص 101:
Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, La fin de toutes choses, tr. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1994.

42 المرجع نفسه، ص 72 (ترجمة J. Guillermit).

43 عن استحالة طلب الاستثناء للقاعدة انظر المرجع نفسه، ص 73.

44 ويضيف عن أثر الكذب في منزلة الإنسان وكرامته: «الإنسان الذي لا يؤمن هو نفسه بما يقول للآخر (ولو تعلق الأمر بشخص مثالي) له قيمة أقل مما لو كان شيئا تافها... ومن ثم (في حالة الكذب) لن نكون أمام الإنسان ذاته، وإنما أمام مظهر خادع له»، مذهب الفضيلة، ص 284؛ وفي رسالته إلى (Maria von Herbert) ربيع 1792 كتب يقول: «الكذب هو انتهاك خطير للواجب نحو الذات، وحتى للواجب الأساسي، لأن انتهاكه يحط من كرامة الإنسانية في شخصنا الخاص ويفسد طريقة التفكير من جذرها، ذلك لأن الغش يجعل كل شيء مريبا ومشبوها ويفقد الثقة في الفضيلة نفسها»، ذكره مترجم الحق في الكذب باسم الإنسانية (Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, tr. J. Guillermit)، هامش 5، ص 95 و96.

45 أرندت، الحقيقة والسياسية، مرجع مذكور، ص 324.

46 يثير كويري مسألة التناقض بين اتساع مدى انتشار الكذب السياسي وتطور ودقة التقنيات التي توظف لإخراجه إخراجا مدهشا من جهة، وضحالة مستواه واحتقاره للقيمة البشرية، يقول : «أما فيما يخص جودة الكذب - ونعني بها الجودة العقلية - فقد تطورت في اتجاه معاكس لحجمها. الكذب الحديث - وهذه هي الصفة المميزة - يُصنَع بكثافة (en masse) ليوجه إلى الجماهير (masse). والحال أن كل إنتاج واسع - خصوصا الإنتاج الثقافي - مضطر إلى خفض مستواه. وأيضا لا شيء أكثر دقة من تقنية الدعاية المعاصرة، لكن لا شيء أكثر فظاعة من محتوى أحكامها وإثباتاتها، والتي تنتمي إلى الاحتقار المطلق للحقيقة. وليس يعادل هذا الاحتقار سوى احتقار المدارك العقلية للّذين يتوجه هذا الخطاب إليهم»، نفسه.

47 كويري، مرجع سبق ذكره.

48 عن علاقة القوة بالسلطة انظر مثلا هيدجر Essais et conférences, p. 104.

49 بالنسبة إلى أرندت القدرتان: «القدرة المبيّتة على نفي الحقيقة - القدرة على الكذب، وإمكان تغيير الوقائع - القدرة على الفعل - مرتبطتان؛ فكلتاهما صادرة عن المصدر نفسه، هو الخيال»، من الكذب إلى العنف، ص 9.

50 Heidegger, M. Essais et conférences, p. 100.

51 cf Drury, Shadia B. Leo Strauss and the American Right, New York, St. Martin's Press, 1999, pp. 78, 80.

52 المرجع نفسه، ص 78.

53 المرجع نفسه، ص 79.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

هل يمكن الكلام عن «الحق» في الكذب في المجال السياسي؟

د. محمد المصباحي (*)

كانت السياسة على مر السنين هي البيئة المثالية لانبثاق الكذب بصنوفه المتعددة. لكن ألكسندر كويري يلاحظ أننا «لم نكذب قط بالقدر الذي نكذبه اليوم، كما أننا لم نكذب بهذا النحو السفيه والنسقي والراسخ كما نكذب اليوم»(1).

الملاحظة نفسها ستتكرر عند حنا أرندت، التي انتهت إلى تقسيم تاريخ الكذب إلى مرحلتين كبيرتين: المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة، التي أصبح فيها الكذب كليانيا عولميا بفضل تقنيات الصورة والتواصل والإشهار والدعاية المعاصرة. ومن الواجب، إذا أردنا أن نفهم إشكالية الكذب السياسي كما تطرحها الأزمنة المعاصرة، أن نأخذ بعين الاعتبار الأفق التأويلي لزماننا الحالي. ففي هذا الزمان لم تعد الموجودات هي الموجودات، ولا الحقائق هي الحقائق، بل صارت مجرد تأويلات تخدم استراتيجيات معدة سلفا. لم يعد الإنسان هو ذلك الحيوان الذي يعشق أن يرى الأشياء كما هي، أي ذلك الحيوان العاقل، بل صار ذلك الحيوان الذي يهوى أن يرى الأشياء كما يتوهمها ويؤولها ويقرأها قراءة ذاتية.

والكذب بعامة - اجتماعيا كان أو أخلاقيا أو حقوقيا أو سياسيا - ملازم للطبيعة البشرية. فسواء عرّفنا الإنسانَ بأنه «حيوان سياسي» أو بأنه «حيوان ناطق»، فإننا سننتهي حتما إلى النتيجة نفسها، وهي أنه «حيوان كاذب». فعندما نقول عن الإنسان بأنه «حيوان سياسي» فإننا نكون ضمنيا قد اعترفنا بأنه حيوان كاذب، لأن الكذب (خصوصا السياسي) هو ابن المدينة، ابن السلطة التي عندما تظهر بين الناس تقسمهم إلى حاكم ومحكوم، مما يسمح للكذب بالتسرب بين شقوق هذه القسمة(2)؛ في مقابل ذلك، الحيوان لا يكذب لأنه

(*) قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس أكدال الرباط، المغرب.

ليس في حاجة إلى دولة، إلى سياسة، ومن ثم فهو غير مضطر إلى تقديم الوعود، وإخفاء الحقيقة عن الآخر أو تزييفها وإظهارها بمظهر آخر غير الذي هي عليه، لكي يكسب مغنما أو قوة وشرفا بين أهله[3]، الإنسان وحده قادر على إعطاء الوعود وعدم الوفاء بها معا، وبهذه الجهة فهو عن حق حيوان كاذب. كما أنه ليس من الصعب ترجمة التعريف الثاني للإنسان (حيوان ناطق) بـ «الحيوان الكاذب»، مادام أن أهم ما يميز الكلام هو استناده إلى الاستعارات والمجازات والتشبيهات التي تنأى بطبيعتها عن الواقعات والحقائق، مما يسهل تسرب الكذب إلى المسافة الفاصلة بين الاستعارات والواقعات. ومن المعلوم أن اللغة العربية ترجمت كلمة «اللوغوس» اليونانية في تعريف الإنسان بالنطق والفكر معا، وكانت في هذا أمينة للّبس الأصلي الذي تنطوي عليه اللفظة اليونانية. فحينما نفهم من هذه اللفظة معنى الفكر والعقل، فإنها ستجعل الإنسان باحثا عن الحقيقة، عاشقا لها، أما حينما نفهم منها المعنى الآخر، وهو النطق والكلام، فإننا سنجعل الإنسان هو ذلك الكائن سريع التصديق، ومن ثم قليل التفكير، الذي تنطلي عليه الحيلة بسرعة ويسقط في شرَك الكذب بسهولة ويسر[4]. والقول بأن الكذب من اللوازم الذاتية لحقيقة الإنسان لا يعني أنه عام في الجنس البشري فقط، بل يعني أيضا أنه ضروري لوجوده وحفظ حياته، «فحتى الكذب له قيمته»[5] كما يقول فولتير. وفي هذا الصدد يذهب نيتشه، الفيلسوف المؤسس لثقافة ما بعد حداثة الكذب، بعيدا عندما يصرح أكثر من مرة، وفي أكثر من مناسبة، بأنه بدون المفاهيم الخاطئة، والصور الخيالية، والأوهام اللاواقعية، تبدو الحياة مستحيلة ومقرفة، بل حتى العلم نفسه غير قابل للتصور من دون أساطير واستعارات[6]. وبالفعل، لا يمكن للإنسان أن يستغني عن الكذب، سواء حيال ذاته أو إزاء الآخرين، وسواء كان كذبا جميلا، كالذي يطرزه الشعراء أو يدبجه المربون، أو كان كذبا مؤذيا للذات والآخر. وما ذلك إلا لأن له وظائف حيوية بالنسبة إلى حياة الفرد والجماعة والدولة؛ إذ يحميها ويدافع عنها، ووظائف جمالية بسبب ما يحدثه من متعة. فقول ما ليس حقا، أو قول ما لا نؤمن به، أو قول ما ليس موجودا، يُحدِث متعة للنفس، لاسيما أنه يقنعها بأنها قادرة على الانفكاك من عالم الضرورة والإكراه إلى عالم الحرية والانعتاق، وبأنها قادرة على الخلق والإبداع وتجاوز ما هو كائن إلى ما هو قابل للإمكان، أو إلى ما ينبغي أن يكون.

وكما سبقت الإشارة، فإن الكذب له علاقة عضوية بالسياسة، من أجل هذا عُنِي الفلاسفة وكتاب الدواوين والمؤرخون والمستشارون والقضاة بتأليف الكتب والرسائل في فنون الكذب السياسي في مختلف الثقافات وعبر مختلف الأزمنة والعصور، وهذا ما سمح لبعض الفلاسفة بالكلام عن تاريخ خاص بالكذب، له مراحله التطورية، التي تقتضي قفزات وربما قطائع، كما أشار أخيرا كل من كويري، وحنا أرندت وجاك دريدا.

وقد أدى التفشي الهائل لظاهرة «الكذب السياسي» في الأزمنة المعاصرة إلى أن يتحول إلى «مفهوم نظري»، تنظر فيه أحدث المناهج الفلسفية، كالمنهج الفينومينولوجي والتأويلي والوجودي والتفكيكي، وأن يتخذ أبعادا فلسفية متعددة. وقد كان «الكذب السياسي» موضوعا لكتب ومقالات عند أفلاطون وأرسطو وأوغسطين وماكيافيللي... إلخ، بيد أن هذه التحليلات والمواقف كانت تدخل إما في مجال الأخلاق، وإما في مجال نصائح الحكام، وإما في مجال المنطق والحجاج. أما في الفلسفة المعاصرة، فقد كاد «الكذب السياسي» يصير مبحثا مستقلا، تدور حوله مجموعة من المفاهيم والإشكالات والنظريات والنقاشات. لقد أضحى «الكذب السياسي» في نظر هذه الفلسفات جزءا بنيويا من العمل السياسي بعامة، سواء كان ديموقراطيا أو دكتاتوريا، ليبراليا أو شموليا. فالسياسيون يجدون دائما المبررات العملية بل والأخلاقية «المقنعة»، لممارسة كذبهم وهم مرتاحو الضمير إزاء الحق، ما داموا يؤمنون بأن السياسة بطبيعتها فعل كاذب.

إن متابعة دلالات وإشكالات «الكذب السياسي» تقتضي منا سلسلة متلاحقة من الأسئلة الظاهرة والخفية، مثل: هل فعلا هناك، في مجال السياسة، فرق أساسي بين الكذب الكلاسيكي والكذب الحديث والكذب ما بعد الحداثي؟ هل ينبغي أن نستمر في اعتبار الكذب، حتى في المجال السياسي، فعلا لا أخلاقيا وربما معاديا للأخلاق، أم أن الرهانات السياسية الكبرى التي تشرط الفعل السياسي المعقد تقتضي معاملة الكذب في هذا المجال معاملة استثنائية تسمح لنا بأن نتكلم عن «الحق في الكذب» من أجل مصلحة الدولة والشعب، فنعتبر الكذب في مجال السياسة فضيلة عليا؛ مؤسسين بذلك ما يمكن أن يسمى بـ «أخلاقيات الكذب السياسي»، أم أنه علينا ألا نعطي للسياسي أي مبرر وأي غطاء أخلاقي، أو أي استثناء يستعمله لإفساد وتشويه الحقائق والوقائع، والتغرير بالجمهور والرأي العام والزج به في معارك لا قِبَل له بها، وتخريب أسس الحياة المجتمعية المشتركة؟ بعبارة أخرى، هل الكذب فعلا من اللواحق الذاتية التي لا مناص منها للفعل السياسي، أم أنه فقط من اللواحق العرضية، أي من الآفات التي يمكن تلافيها؟ وبالنظر إلى تاريخية الوجود البشري ومعناه، نتساءل: هل الحقيقة (ورديفها الصدق) هي التي تجعلنا أحرارا، أم أن الكذب هو الذي يحررنا من ضرورات الزمن، ومن الواقع العنيد والأرعن الذي نعيش فيه، أم أن الكذب بالأحرى ليس سوى «سلاح دمار شامل» في أيدي الطغاة والفاسدين من الساسة والسياسيين لإحكام سيطرتهم على مجتمعاتهم؟ ومن الأسئلة التي لاحت لنا، والتي قد لا نكون مضطرين إلى الإجابة عنها: كيف يمكن مقاومة «طبيعة» الكذب الراسخة في الإنسان باعتباره «حيوانا سياسيا»؟ هل سنقاومه بالفكر النظري النقدي الذي تقوم به الجامعة، أو بالعمل الجمعوي المدني، أم بالعمل السياسي الذي تقوم به الأحزاب السياسية؟ هل يمكن أن يكون السياسي ماكرا من دون أن

يكون كذابا؟ هل علينا أن نجيز الكذب السياسي باعتباره حقا من حقوق السياسيين، أو بوصفه من اللوازم الذاتية للفعل السياسي، أو أنه علينا أن نقاوم الكذب وندعوَ إلى مزيد من التشريعات التي تحمي المواطن والرأي العام والشعب من آفات الكذب السياسي المدمرة للشعوب والدول؟

***

من الصعب الإحاطة بكل معاني اسم الكذب والأسماء المرادفة أو الملازمة له. فالكذب يعني التقول والتضليل والخداع والإيهام والغش والمخاتلة والنصب والتزوير والتزييف والمكر والدهاء والحيلة والإيقاع في الأحابيل وإخفاء الأسرار والغدر والخيانة... إلخ[7]. كما أن الكذب يلتقي في استعمالاته السياسية، بالأيديولوجيا، خصوصا حينما تتخذ معنى قلب الحقائق وتحريفها عن معناها الأصلي، سواء تعلق الأمر بالفكر أو العمل[8]، وبالديماغوجيا والدعاية. لكن ما هو الكذب في حد ذاته؟

الكذب علاقة فاسدة بين القول والحقيقة (الوجود)

الكذب، في الغالب، قولٌ. أو هو تواصل عن طريق الكلمة، لكنه تواصل لا ينقل الحقيقة بل ما يتضاد معها. الكذب إذن قول مضاف على جهة التقابل إلى الحقيقة (الوجود)، أو إلى الصدق، سواء في هذا السياق الذي نحن فيه، وهو سياق السياسة، أو في غيره من السياقات السيكولوجية والاجتماعية والمعرفية. إن علاقة التقابل الإضافية بين الكذب والحقيقة قد تعني أن كل واحد من المتقابلين يوجد في قلب الآخر، مما يجعل فهم أحدهما من دون الآخر غاية في الصعوبة. إن الكذب هو من الأمور التي يدخل الضد في تعريفها، فالكذب هو تعمد نفي الحقيقة.

وقبل أن نمضي في تحليل علاقة القول بالحقيقة، يجدر بنا أن نعرج على القلب الذي أحدثه نيتشه في العلاقة بين مفهومي الكذب والحقيقة، حتى نحتاط منه. فقد لاح لنيتشه أن ينسب الكذب إلى كل ما هو مفهوم ومجرد وكلي (وهي الصفات التي تتسم بها الحقيقة العلمية والمنطقية)، لكون المفهوم المجرد والكلي هو مجرد هيكل عظمي بعيد عن حيوية الوقائع الجزئية؛ في مقابل ذلك ينسب الحقيقة إلى المجاز والاستعارة والأسطورة، بحكم قربها من الجزئي ومحايثتها الحية له. والحال أن الكذب السياسي لا ينتسب لا إلى عالم الكليات ولا إلى عالم الاستعارات، لأن الأول هو عالم العلوم والثاني عالم الآداب والفنون، أما عالم السياسة فهو عالم المعلومات والأفعال والمناورات والمؤامرات الجزئية والحية. وهذا لن يمنع السياسي من استعمال أدوات الخطابة والجدل والبلاغة لقلب الوقائع وإحداث التأثير المناسب في النفوس، إلا أن مهمة السياسي الكاذب ليست هي تحويل الاستعارة إلى حقيقة عبر تجريدها من واقعيتها، أو إفراغ المجاز من مضمونه الجزئي ليصبح كليا قابلا للاستخدام

الاستدلالي، كما يفعل علماء الرياضيات والطبيعيات والمنطقيات في نظر نيتشه، بل إن مهمته هي تحويل ما ليس حقيقة إلى حقيقة أو العكس، أي الانتقال من الواقع إلى الخيال، من الحقيقة إلى الاستعارة. ومن ثم لا يمكن تفسير الكذب بالنسيان واللاوعي وربما بالغفلة وعدم الانتباه، على غرار ما فعل نيتشه وفرويد وحتى كانط بجهة ما[9]، بل لا بد من اشتراط الوعي والحضور والقصد في الكذب لكي يكون كذلك، على غرار ما فعل كانط بالنسبة إلى الكذب، وسارتر بالنسبة إلى سوء النية. الكاذب، السياسي، إذن، يعْرِف الحقيقة كاملة، لكن إذا كان رجل دولة يحيط علما بالخبر من خلال اطلاعه على تقارير أجهزة المخابرات، فإنه يأبى إلا أن يضعها جانبا، ويختلق «معلومات» أخرى مضللة تسمح له بإنجاز استراتيجيته.

إن عدم التكافؤ بين القول والوجود (الحقيقة) تجعل المسافة بينهما ملأى بالالتباس، الذي هو أحد المصادر غير المباشرة للكذب. لكن الكذب «الحق» يذهب أبعد من الالتباس، لأن مِن شروط الكذب ألا يكون ذهن الكاذب ملتبسا بصدد الموضوع الذي يكذب فيه، أي لكي يكون الكاذب كاذبا يجب أن يعرف الحقيقة، ومع ذلك لا يقولها. العلاقة إذن بين الكذب والحقيقة علاقة فاسدة، إنها مثل العلاقة بين الملكة والعدم، لا كالتي بين المتضادين، لأن الكذب هو الذي ينفي الحقيقة، أي يحولها إلى كذب (لا أن الحقيقة نفسها هي التي تتحول إلى كذب، بل موضوعها هو الذي يتحول)، في حين لا يمكن أن يتحول الكذب إلى حقيقة، اللهم إلا إذا أخذنا بنصيحة جوبلز (Goebbels)، أشهر وزراء هتلر وأحد رموز الكذب السياسي في القرن العشرين، التي تقول «يكفي أن تكرر الأكذوبة نفسها مرات كثيرة وعلى نحو متواطئ لتتحول إلى حقيقة!». واضح أن هذا «التحول» أُدخل في باب الألعاب السحرية، وإلا فإن من المستحيل أن ينقلب الكذب إلى حقيقة، لأن هذا يتطلب أن يكون هو والحقيقة ينتميان إلى الجنس نفسه، فالخل لا يتحول إلى خمر، بينما هذا الأخير يمكن أن يتحول إلى خل. الكذب إذن هو نفي للموجود أو إنكار للحقيقة والصدق؛ وقد يذهب الكذب في الاتجاه المعاكس، أي أن يثبت ما ليس موجودا ويعلن «حقيقة» لا أثر لها في الواقع (وهو النوع الثالث من الكذب الذي يذكره ابن رشد). والكذب، بهذا المعنى هو حقيقة «ذاتية» بديلة للحقيقة الموضوعية؛ ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا قام الكاذب بالنيل من الحقيقة الموضوعية وتشويهها؛ غير أنه، وكما قلنا، قد لا تكون هناك «حقيقة» ما موجودة يعمل الكاذب على تزييفها، بل يعمل على اختلاق «حقيقة» بديلة من العدم. هكذا يبدو الكذب، كالتمثيل، خطابا بدائليا، لكن بينما التمثيل، إن لم يكن هو عين الحقيقة، فهو وفيّ لها بتقديمه لها بطريقة رمزية جميلة، فإن الكذب تقنية بدائلية يقصد منها السطو على الحقيقة وإلغائها. وفي كل الأحوال، لا بد للكذب من أن تسبقه نية معززة بالمعرفة، وإلا فإن «الجاهل، كما يقول سقراط، غير قادر على الكذب[10]». إن من يصدر عنه قول خاطئ من دون أن يعلم أنه خاطئ، ومن دون أن تكون وراءه إرادة ونية مبيّتة لإيقاع الغير

في الضلال، ليس كاذبا. إذن المعرفة والقصد، بمشتقاتهما المختلفة، ضروريان لحصول الكذب. أكثر من ذلك، على الكاذب أن يعرف دائما أنه يكذب، فالمعرفة ليست شرطا بصدد موضوع الكذب فقط، ولكنها أيضا شرط بصدد ذات الكاذب. فلكي نصف كولن باول بالكذاب علينا أن نتحقق من أنه كان على علم تام بأن الحقيقة التي يتفوه بها زائفة، وأن يكون له وعي واضح بأنه كان بصدد اقتراف أشهر كذبة سيعرفها التاريخ المعاصر من أجل تضليل مجلس الأمن، ومن خلاله كل العالم، خدمة لاستراتيجية مسبقة رسمتها بلاده. أما إذا كان هذا الوزير ضحية تضليل جهات معينة، ولم يكن مشاركا مشاركة واعية ومسؤولة في عملية تضليل الإنسانية جمعاء، فهو لا يستحق أن يسمى كاذبا.

وقد يبرر السياسي لجوءه إلى الكذب بالحكم المسبق الذي ينص على أن الحقيقة تتسم في الأكثر بالعطالة، أي بعدم القدرة على التعبئة والتحريك؛ ومن ثم من يصر على قول الحقيقة عارية حافيةَ القدمين يكون مآله الفشل حتما في السياسة، لأن الجمهور، مصدر قوة السياسي، لن يتبعه، مادامت الحقيقة لا تحرك فيهم سكون وجدانهم ولا تستثير خيالهم وتؤجج آمالهم. وهذا ما دفع بعضهم إلى أن يقول بأن «الحقيقة بطبيعتها لا سياسية، بل لعلها مضادة للسياسة»[11]. أما الكذب، فيتميز في مقابل ذلك، بالقدرة على التحريك والاستنهاض إلى الفعل عن طريق إغراء الناس بوعوده المعسولة، ودغدغة أحلامهم بأوهامه المستحيلة، واستدراج اقتناعاتهم للالتفاف حول آرائه وتخيلاته سهلة التصديق.

وقد يبدو الكذب السياسي أحيانا فعلا مجانيا لا معنى له، ولا منفعة سياسية أو اقتصادية مباشرة من ورائه. فقد لاحظت أرندت أن الولايات المتحدة لم تكن تعرف ماذا تريد من شنها الحرب على الفيتنام، وأنها خاضت تلك الحرب بشعارات كاذبة من أجل فرض صورتها كأقوى دولة فقط. والأمر نفسه بالنسبة إلى العراق، مما يدل على أن دينامية الكذب قد تجر صاحبه إلى اتخاذ مواقف مجانية لا معنى لها.

الكذب علاقة فاسدة بين القول والفكر (الاعتقاد)

يمكن تعريف الكذب أيضا بكونه علاقة متنافية بين القول والفكر. فالكاذب هو من يقول ما لا يفكر فيه، أو هو «من يُخفِي شيئا ما في فكره، ويقول شيئا آخر» [12]، أو هو كما جاء في تعريف كانط «من لا يؤمن بما يقوله[13]»، أو هو من يقول ضد ما يعرفه ويفكر فيه. بهذا المعنى يعطي الكذب الأولوية لأحد معنيي كلمة اللوغوس اليونانية، وهو النطق والكلام، على حساب المعنى الآخر وهو الفكر. إذن هناك علاقة فاسدة بين القول والفكر، سواء من جهة الإثبات أو النفي، غير أن الكذب أكثر ارتباطا في الظاهر بالإنكار والسلب، مما جعله من سياق العدم. وهذه العلاقة تحملنا على تعريفه بكونه فعلا سلبيا يسعى من ورائه الكاذب إما إلى إحلال شيء محل آخر،

وإما إلى إثبات أمر مكان آخر، وإما التظاهر بفعل لم يُفعَل أو بحالة لم يتم الانفعال بها إرضاء للذات أو للآخر، أو تآمرا عليه لتحقيق مآرب أخرى. لكن ليس معنى هذا أن الكذب بعامة أمر سلبي، اجتماعيا وتربويا ونفسيا، إنما الكذب بالنيات، أي أن ما يجعل الكذب لا أخلاقيا ومشينا في نظر الفرد والمجتمع هو مقاصده الخبيثة، وإلا فإنه أحيانا يلعب دورا إيجابيا، كأن يقوم مثلا بدور تربوي (الكذب على الطفل بصدد مرضه أو وفاة جدته)، أو وطني (كذب الفرد على الجيستابو الباحث عن أحد العناصر الوطنية المختبئة في بيته)، أو سياسي (كذب رئيس الدولة بشأن قضية حساسة تهم مصير الدولة والشعب لو أفشاها لأدت إلى اضطرابات: مخزون المياه أو الحبوب، إخفاء خبر انفجار المفاعل النووي في تشيرنوبل). وإذا كان للكذب وجهان: وجه متجه نحو الضلال والبهتان، والآخر نحو الصدق والحقيقة، فإن الوجه الناظر إلى الحقيقة ينظر إليه الكاذب فقط من أجل تزييفه لا من أجل الاعتداد به. ومن البيّن بنفسه أن ازدواج القول الكاذب يعكس انقساما في شخصية قائله.

والكذب أصناف، منها إخفاء شيء بشيء آخر، أو إظهار شيء غير موجود أصلا، أو إنكار شيء موجود، ما يعني أن الكذب له وجه متجه نحو العدم في أغلب الأحيان[14]. فعندما يقدم الوزير إحصائيات وتقارير تخفي الواقع الاقتصادي أو التعليمي يكون قد استعمل الصنف الأول؛ وعندما يعرض وزير دولة عظمى صورا «للقمر الصناعي» للبرهنة «القاطعة» على وجود أسلحة دمار شامل في العراق، يكون قد استعمل الصنف الثاني من الكذب، وهو «إثبات» وجود شيء لا وجود له، أو إثبات ما لا ثبوت له بلغة المتكلمين؛ أما إنكار بعض العرب وجود سجون سرية فينتمي إلى الصنف الثالث، وهو إنكار وجود شيء موجود. والكذب كما قلنا هو مجرد وسيلة لتبرير فعل أو لتلميع صورة أو لإخفاء فضيحة. فالولايات المتحدة عندما أثبتت، أو بالأحرى ثبّتت، وجود أسلحة دمار شامل في العراق، فهي قد قامت بذلك كي تبرر قانونيا وأخلاقيا قرار حرب مُعدٍّ سلفا على دولة لم تمارس في حقها أي فعل حربي[15]. هكذا صار العدم مبررا لممارسة العدم، مما يجعل كذب ما بعد الحداثة كذبا وقحا وكارثيا بامتياز.

ونعود إلى الفصل النوعي الذي يحدد ماهية الكذب، وهو القصدية. فقد مر بنا أن ما يميز الكذب عن الخطأ هو الإرادة المبيّتة والواعية التي تدفع صاحبها إلى تحقيق أهداف مقصودة قد تتجاوز حتى سياق ومضمون القول الكاذب نفسه. فالكاذب، سواء كان سياسيا أو غير سياسي، ليس هو من يُخطئ في القول أو في الفهم أو في المعرفة، بل هو من يعرف الحقيقة بوضوح ويميزها عن ضدها، ومع ذلك يقوم عنوة بتزييفها أو تشويهها لتضليل المتلقي وخداعه وإقناعه بصدق «حقيقة» ما ليس حقيقة، وإيقاع الاطمئنان في نفسه بها، رغبة منه في تحقيق مآرب أخرى من وراء كذبه. وكما سبق أن قلنا، إن السياسي، الذي يلجأ اليوم إلى سلاح الكذب

في معاركه المختلفة، يكون على علم بالحقيقة، لكنه يعمِد عنوة إلى إخفائها إما بإنكارها وإما بتعويضها بمعلومات مخالفة لها[16].

والقول بالطابع القصدي لفعل الكذب معناه، كما لاحظ كانط وتابعه في ذلك كويري، أنه ينطوي على احتقار مثلث للحقيقة وللجمهور وللكاذب نفسه[17]؛ الكذب احتقار للحقيقة لكون الكاذب يرى فيها أمرا كريها مقيتا يهدد مصالحه ووجوده، ولذلك يجب حجبها عن الأنظار، أما احتقار العامة في أثناء فعل الكذب فيتجلى في اعتبارهم غير مؤهلين لمعرفة الحقيقة، أي سلب حقهم في معرفة الحقيقة كما هي، لأن هذه لا يستحقها إلا الخواص من أهل الحل والعقد[18]، والكذب هو احتقار الكاذب لنفسه واحتقار الآخرين له؛ لأنه بتنكره للحقيقة يصبح أدنى قيمة من أتْفَه الأشياء، لأنه هذا الشيء قد يكون مفيدا، بينما الكاذب يحدث فسادا في أصل الوجود البشري[19]. ومن أجل ذلك اعتبر كانط أن الكذب هو «أكبر مسّ بواجب الإنسان نحو ذاته من حيث هي كينونة أخلاقية»[20]. وقد أبَى نيتشه إلا أن يتخذ موقف المنظّر والداعي لاحتقار الحقيقة، هذا الموقف الذي اقتفاه ليو شتراوس مع تأويل رديء له، حيث ادّعي بأن «الحقيقة قبيحة»، وبأنها «عقيمة وقاسية»، وبأنها مرتبطة بالظلام، لا بالنور كما كانت الحال مع أفلاطون، ولذلك كلما كان الإنسان أخلاقيا بدا سطحيا وساذجا، والعكس، إذ يبدو الإنسان في أغنى تجليات وجوده الخلاق والقادر على الفعل حينما يمارس الكذب.

ومن المعلوم أن هناك تراثا طويلا في احتقار أهل النظر والفلاسفة ورجال السياسة للجمهور. ولعل أفلاطون هو أول من نظّر لهذا الاحتقار وفي كتاب سياسي، هو كتاب الجمهورية، مُرجعا سبب ذلك إلى عداء الجمهور الثابت للحقيقة ولأهلها. فقد صورت لنا أسطورة الكهف كيف أن الجمهور ليس محبا للحقيقة، أي للمعرفة في ذاتها، أولا لأنها تتطلب منه مجهودا مضنيا لا طاقة له به، والتي لا تتجاوز حدود الخيال أو العقل العملي؛ وثانيا لأنها تهدد توازنه العقدي وتزعزع استقراره النفسي؛ وثالثا لأن الخروج من كهف المعتقدات والظنون والآراء والأحكام المسبقة إلى ضياء الحقيقة يُعمِيه للوهلة الأولى فيهرب منها إلى الأبد[21]. وذكر العقل العملي يجرنا إلى الكلام عن أرسطو الذي وضع مجال السياسة تحت مظلة العقل العملي، الذي له صلة ذاتية بالخيال والنزوع. فإذا علمنا أن هذا العقل يقوم على مبادئ الإرادة والرغبة والإمكان، في مقابل مبادئ الموضوعية والكلية والمطابقة والضرورة التي يقوم عليها العقل النظري، لأدركنا أن الفعل السياسي، في جوهره، أبعد ما يكون عن الحقيقة واليقين، وأقرب ما يكون من الاحتمال والرأي والظن، مما يجعل الخيال، وليس العقل، هو أداة الفعل السياسي بامتياز. فالسياسي، من وراء مشاريعه ومناوراته لإنشاء واقع جديد أو فرضه على المجال العام، لا يسعى إلى الحصول على المعرفة التامة، بل على الفعل المرتبط بالمستقبل، أي الفعل الذي يرنو إلى التغيير، تغيير الواقع الحالي. وبالفعل، ما يهم السياسي ليس صدق

الحقائق والوقائع، بل مدى نفعها عند استعمالها لتغيير الوقائع، وتعديل ميزان القوى لمصلحته. فبما أن السياسي، من حيث هو إنسان فعال للصور والأشياء، صانع للأحداث والأفعال، خالق للأفكار والآراء المُعِدّة للأفعال، فهو في حاجة إلى الأوهام والخيالات، في حاجة إلى القفز على الحقائق والوقائع، كأن هذه تشكل عوائق أمام طموحه السياسي، وفعله الخلاق. لذا لن نفاجأ إذا وجدنا أن الفعل السياسي، منذ الأزل، كان قائما على انتحال الوقائع وتغيير ملامحها، وتقديمها باعتبارها حقائق أو بدائل لها.

وقد اعتاد الفكر السابق على الحداثة أيضا على ربط ممارسة السياسة بالخيال، لأن السياسة تخاطب الجمهور الذي لا يفهم الحقائق إلا إذا تم تحويلها إلى مثالات ورموز واستعارات وأساطير. بهذا الوجه يمكن اعتبار الفعل السياسي أبعد ما يكون عن الحقيقة، خصوصا إذا كانت هذه الأخيرة مرتبطة بالأحداث والوقائع التي حدثت في الماضي، مما يجعله معرَّضا للكذب باستمرار. نقول هذا بالرغم من أن علم السياسة كما تصوره أرسطو علم مشتق من علم الأخلاق، مما يفترض مبدئيا أن يكون فعله بعيدا عن الكذب، ومعتمدا على نمط خاص من الحقائق. لكن ارتباط السياسة بالشروط النظرية التي أشرنا إليها يجعلها لصيقة لصوقا ذاتيا بالكذب. فإذا أضفنا إلى ذلك أن منظّري ومؤرخي الكذب السياسي المعاصرين، أمثال كويري وأرندت ودريدا، لاحظوا أن الفعل السياسي لم يعد اليوم مرتبطا أساسا بالعقل، وبالتالي بالحقيقة، بل بالرأي الذي يقوم على الخيال، لثبت لدينا أن السياسة هي أكثر شيء كذبا.

الكذب وإلحاق الضرر بالغير

استمر كانط في اعتبار التغليط القصدي هو ما يميز الكذب عن مجرد الخطأ، مسايرا التعريف الكلاسيكي للكذب، ومتجاهلا تعريف رجال القانون الذين يشترطون في الكذب، لكي يكون كذلك، أن يُلحِق الضرر بالآخر أو بالذات. فقد اكتفى كانط بتعريف الكذب قائلا بأنه «قول يراد منه تغليط الآخر قصدا»[22]. حقا، كان كانط يميز عمليا بين ثلاثة أنواع من الكذب:

1 - الكذب الأخلاقي الذي لا يُشتَرط فيه أن يكون مؤذيا.

2 - والكذب القانوني الذي يشترط فيه إلحاق الضرر بالغير.

3 - والكذب السياسي الذي هو كذب على الجسم السياسي للمجتمع ككل؛ ومع ذلك فقد اتخذ الموقف نفسه إزاء هذه الأنواع الثلاثة من الكذب، وهو عدم إدخال «إلحاق الأذى» في تعريف الكذب[23]. فهل تخلّى كانط فعلا عن عنصر الضرر تماما في نظرته إلى الكذب؟

لقد استبعد كانط عنصر إلحاق الضرر بالآخر من تعريف الكذب نتيجة نزعته الأخلاقية الصورية والشاملة. غير أنه فعل ذلك لا من أجل استبعاد الضرر من تعريفه للكذب تماما، لاسيما أنه يعلم أنه حتى قول الحق قد يجلب الضرر على قائله أو على غيره، بل من أجل

إعادة النظر في مفهوم الضرر. إن رفضه للتعريف القانوني المشروط للكذب يرجع إلى إيمانه بأن الكذب، مهما كانت النوايا الطيبة التي تقف وراءه ومهما كانت درجة «براءته»، ومهما كان نفعه للذات أو للآخر، فهو بطبيعته مؤذ للإنسانية جمعاء، أي بما هي إنسانية، لأنه يقوّض مصدر الحق، وبالتالي ينسف كل المبادئ الأخلاقية والعقود السياسية. إذن كيف نوفق بين استنكاره إدخال عنصر الضرر في تعريف الكذب والكلام بقوة عن الضرر الشامل الذي يحدثه للإنسانية، وكأن الكذب شر مطلق؟

من أجل الإفلات من هذا التناقض، استعمل كانط زوجين من المصطلحات الأرسطية المتقابلة: «بالعرض وبصفة عامة»، و«المادي والصوري». فقد ميّز بين صنفين من الضرر؛ حيث فصل أولا بين الضرر الذي قد يُلحِقه القولُ الصادق بصاحبه أو بالغير، والضرر الذي يلحقه القول الكاذب حتما؛ فالضرر الذي يحدثه القول الحق هو ضرر بالعرض، أولا لأن الحق بطبيعته لا يمكن أن يضر، وثانيا لأنه ضرر نادر ولا يلحق سوى الفرد لا الإنسانية؛ بينما الضرر الثاني، أي الضرر الذي يحدثه الكذب، هو ضرر يلحق بالإنسانية عامة، مما يجعله ضررا بالذات لا بالعرض. موازاة للقسمة السابقة، ميّز كانط بين الضرر المادي والضرر الصوري؛ الأول يتصل بالضرر الذي قد يحدثه قول الحق، الذي وصفه بالمادي، ما يعني أنه ضرر عرضي؛ أما الضرر الصوري فيتصل بافتراء الكذب، ومن أجل هذا فهو يهدد مصير العقد الاجتماعي، ومصير الحق السياسي والقانوني والأخلاقي، ما يجعله ضررا كليا، أي ذاتيا. فإذا سلمّنا بهذا التمييز المزدوج، فإنه يحق لنا أن نقول بأن الضرر لا يمكن فصله عن تعريف الكذب، لكن لا الضرر المادي العرَضي، بل العرض الصوري والعام أو الذاتي[24]، أي الضرر المعنوي أو العقلي، الذي يؤذي الإنسانية ككل، لأنه يخرّب أصل القول الحق ذاته.

الكذب أداة الفعل السياسي

إن عالَم السياسة لا يتكون من أشياء وأعراض، أو من مفاهيم ومعان، ولكنه قوى وبرامج ومشروعات مجتمعية متصارعة يقودها أفراد أو أحزاب. بناء على هذا يمكن تعريف السياسة بأنها فن ممارسة الصراع مع قوى مخالفة للاستيلاء على السلطة والحكم، وبطريقة غير مباشرة، للاستحواذ على الحق. فأن تمارس السياسة معناه أن تستعمل كل ما في وسعك من قوة لتتغلب على قوة أو قوِى الخصم. وهذا ما يجعل السياسة من جنس الحرب، أو بالأحرى هي الوجه الآخر للحرب واللّعب معا، مما يجعلها تأخذ من هذين الفنّين جزءا من طبيعتها، علِما أن هذه الفنون الثلاثة تشترك في رهان واحد هو تحقيق النصر. ولمّا كان الانتصار في الحرب أو اللعب يقتضي، بجانب المعرفة والحنكة، ممارسة الخدعة، فإن صاحب السياسة سيكون

مضطرا هو الآخر إلى ممارسة ضروب من المناورة والمخادعة والافتراء والتعمية وإخفاء الأسرار، أي ممارسة الكذب لتحقيق النصر والاحتفاظ به. فالسياسي كما قال مكيافيللي لا ينتصر فقط بالقوة ولكن أيضا بالحيلة والخدعة.

والحصول على القوة يكون عبر الفعل، أي عبر خلق الأشياء والأوضاع والمشاريع الجديدة. من هنا يمكن استبدال التعريف السابق للسياسة بتعريف آخر يقول بأن صراع القوى في المجال السياسي هو في نهاية الأمر صراع بين أفعال، أو بالأحرى بين مشاريع أفعال. لكن بما أن أبطال وموضوعات الصراع هم جمهور الناس، فلا بد من إقناعهم. ولا يمكن إقناع الجمهور دائما بالحقائق، لاسيما أن هذه الأخيرة لا تُسعِف السياسي دائما، بل قد يكون مضطرا - من أجل كسب الناس إلى جانبه - أن يحرّف المعطيات والوقائع والحقائق ويزيف الأخبار والمعلومات، بتضخيمها أو نفيها أو التقليل من شأنها أو تحريفها.

ومن البيّن بنفسه أن موضوع السياسة ليس هو الحقيقة العقلية، أو الحقيقة المنطقية، لكنه الحقيقة الفعلية، المرتبطة بالمعطى المحسوس والمؤثر. وهذا معناه أن للمجال السياسي حقائقه التي تتميز بمعاييرها الخاصة المختلفة عن الحقائق العلمية والأخلاقية وحتى الدينية. فإذا كان معيار الحقيقة في مجالي الرياضيات والعلوم الطبيعية هو المطابقة، سواء مع المبادئ والمصادرات أو مع الوقائع، فإن الحقيقة السياسية لا تقتضي سوى التوافق عبر المشاورة والمناقشة، أي استجابتها لأكبر قدر من انتظارات الجمهور، ومطامح التغيير والتجديد والإصلاح. من ناحية أخرى، لمّا كانت حرفة السياسي تكمن في أن يعمل على تغيير المعطيات، فإن هذا التغيير قد يتطلب منه تزييف الوقائع، أي ممارسة الكذب[25]، كأن العمل السياسي يقتضي من الإنسان أن يكون خفيف الروح بحيث يستطيع أن ينتقل بيسر من الحق إلى الكذب مع جلب الإعجاب من مخاطبيه. وبهذه الحيثية، لا يمكن أن يكون رجل المخابرات رجل سياسة، لأنه مبدئيا رجل حقائق، أي يتعامل مع الوقائع كما هي، لا كما ينبغي أن تكون[26]. والدليل على ذلك، كما لاحظت حنا أرندت باستغراب، أن السياسيين لا يأخذون تقارير المخابرات مأخذ الجد، لأنهم لا يريدون أن يسجنوا أنفسهم داخل نطاق الحقائق، بل يريدون أن يذهبوا إلى ما بعدها، أن يصنعوا حقائقهم ووقائعهم بأنفسهم. بعبارة أخرى، لو ركن السياسيون إلى الحقائق واستندوا إليها في تحليلاتهم، لقعدوا عن أفعالهم ولما كانوا سياسيين بمعنى الكلمة. فالسياسي لا تهمه الحقيقة، بقدر ما يهمه الفعل الذي يحول اللاحقيقة (الكذب) إلى حقيقة.

ونستخلص مما سبق أن الحقيقة السياسية ليست حقيقة منفعلة، بل هي حقيقة فعالة، تمتاز بالمبادرة لتغيير المعطيات في اتجاه المستقبل. فالسياسي الحق (رجل الدولة) هو الذي يستطيع أن يغير اتجاه سفينة الدولة وربما التاريخ (نابليون، بطرس الأكبر، باسمارك، أتاتورك...). بيد أن هذه الحقيقة، التي هي قيد التشكيل، غالبا ما تلبِس لباس الكذب، كأن

الكذب هو الذي يعطيها القدرة على الحركة وعلى تغيير الواقع قولا وفعلا. فإذا سلمنا بهذا، فستكون السياسة داخلة تحت ثلاث مقولات أساسية: الزمن، والإمكان ثم الحرية.

وما دام الفعل المتصل بالمستقبل هو ما يهم السياسي، فإنه لا بد من دخول عنصر الزمن في تعريف الحقيقة السياسية. ولعل هذه العلاقة للحقيقة السياسية بالزمن هي التي جعلت منظري الأنظمة الكليانية من الفلاسفة والمفكرين يرفضون الحقائق الميتافيزيقية والعلمية، ويعلنون «أنه لا معنى لمفهوم الحقيقة الموضوعية والوحيدة بالنسبة إلى الجميع؛ وأن معيار الحقيقة ليس معيارا شاملا، لكنه مرتبط بروح العرق، أو بالوطن أو الطبقة، مرتبط بنفعه العرقي، الوطني أو الاجتماعي»[27]. بل إن الديموقراطيات الكبرى تشترك، بجهة ما، مع الأنظمة الكليانية في الاستخفاف بالحقيقة؛ فقد لاحظ كويري باكرا أنه على الرغم من أن نظام الولايات المتحدة ليس نظاما كليانيا، فقد برهن على أنه يقوم على «إعطاء الأولوية للكذب»[28].

ولمّا كانت الحقيقة السياسية حقيقة زمنية، فستكون بالضرورة حقيقة ممكنة، لأن حركة الزمان تقتضي فضاء الإمكان. ولذلك عادة ما تُعرَّف السياسة بأنها فن الممكن. والحال أن الإمكان، كما مر بنا، هو الشرط القبْلي والضروري للكذب. فالكذب لا يمكن أن يظهر في بيئة قولية تهيمن عليها الضرورة والحتمية، بل يتولد في بيئة تطبعها القوة والإمكان، اللذان يسمحان بالظن والرأي والتخمين والتخييل، أي برؤية الواقع على غير ما هو عليه، ولو أن الكذب يذهب أحيانا إلى أبعد من ذلك عندما يطمع في اقتطاع موضوعاته من مجال المستحيل. ونجد صدى هذا الازدواج في معنى الكذب لدى ابن رشد في أثناء تفسيره لأرسطو[29].

والكلام عن الإمكان لا ينفصل عن الكلام عن الحرية. نعم، إن «الحرية هي جوهر الحقيقة»، كما قال هيدجر، فكيف يتأتى لنا ربط الكذب بها؟ الحل يكمن في الوجه الآخر للحرية. فالقول بالحرية هو اعتراف بأن الوقائع جائزة، ممكنة، وأنه يمكن التصرف فيها وتعديلها إلى ما هو أحسن، وهذا ما عبّرت عنه حنا أرندت أفضل تعبير عندما قالت: «نحن أحرار في تغيير العالم وإدخال الجديد عليه. ومن دون هذه الحرية الذهنية للاعتراف بالوجود أو نفيه، من دون هذه القدرة على الإدلاء بنعم أو لا ... لا يمكن أن يكون هناك أي إمكان للفعل؛ والحال أن الفعل هو جوهر الفعل السياسي»[30]. ولعلنا قد ذكرنا - فيما سلف من القول - أن الكذب هو إحدى علامات الحرية: فحرية القول - وهي الحرية في نفي الحقيقة - هي حرية الكذب. والحرية في الفعل - أي الحرية في نفي الواقع وتعديله وتجديده - هي اعتراف بالكذب بجهة ما. ويجدر بنا أن نعترف بأنه بفضل الكذب يشعر الإنسان بنفسه خفيفا يستطيع أن يخترق حائط المتناقضات، ويتجاوز سد المبادئ والمسلمات، ويحلّق فوق قواعد

الأخلاق والمواضعات. لكن الحرية قد تصبح أيضا طاغوتا وجبروتا عندما يجري باسمها إلغاء حرية الآخرين ومصادرة حق الأغيار في معرفة الحقيقة، وتخريب ثقافاتهم وحضاراتهم وكياناتهم السياسية.

الكذب قول تخييلي

على الرغم من أننا في تحليلاتنا السابقة ربطنا السياسة بالقوة، وعلى الرغم من أن الأفعال الملموسة هي ما يميز موضوع الحقل السياسي، فإن العنصر الجوهري في تحقيق السياسات هو الأقوال (الخطابة، الجدل، السفسطة، البلاغة، وما تنتجه من تمثيلات وخيالات وأوهام وأساطير وتأويلات). فالأقوال هي بمنزلة الوسائل، والأفعال غاياتها. وهذا ما نبهت إليه بقوة حنا أرندت حينما قالت: «أن تكون سياسيا، أن تكون في المدينة (polis) معناه أن تقرر كل الأشياء عن طريق الكلام والإقناع، وليس بالقوة والعنف»[31]. والمطلوب من هذه الأقوال، في بادئ الرأي، أن تكون صادقة، لا كاذبة، لكن كويري لا يتردد في ربط القول بالكذب: «فعلا، يُعرَّف الإنسان باللغة، التي تفضي إلى إمكان الكذب... ما يجعل الكذب خاصة الإنسان»[32].

وإذا كانت القوة هي ما تجعل سياسيا ما يتميز عن غيره، فإن الذي يصنعها في الغالب هو قدرته على الخطابة، أي على استمالة الجمهور، إذ بقدر ما يكون للسياسي من الجمهور، تكون له القدرة على التأثير في الفضاء السياسي، وبالتالي التغلب على الخصم. والجمهور، خصوصا في الأنظمة الديموقراطية، لا يمكن أن يستميله السياسي إلا بحسن الخطاب. فالقادر على اختلاق صور جديدة، وأوهام خلابة، وأحلام فاتنة، ولو أنها مستحيلة، هو مَن يستطيع أن يكسب معركة القوة ضد خصمه. ولمّا كان ابتكار هذه الصور والأحلام ليس من أجل ذاتها، ولا من أجل التمتع بها، كما هي الحال في الأدب والفلسفة، بل من أجل استمالة الجمهور والاستحواذ على الفضاء العمومي واستقطاب الرأي العام إلى جانب البرنامج السياسي، فإن أداة صنع تلك الصور، أي أنواع الأقوال المعروفة خصوصا الخطابة، هي التي تمنح القوة للسياسي. من هنا يمكن القول بأن السياسة هي أقرب ما تكون إلى الشعر: فكما أن أعذب الشعر أكذبه، كذلك أعذب السياسة أكذبها. باختصار لا يمكن للأفعال أن تخرج إلى الوجود إلا عبر الأقوال، أي عبر العبارات والخيالات والاستعارات والصور والأحلام.

ولمّا كان السياسي غالبا ما يتوجه بخطابه إلى الجمهور، لا إلى الخواص من العلماء والمفكرين، فهو لا يُعنَى في المقام الأول بالبرهنة على موقفه وآرائه ومشاريعه المستقبلية برهنة عقلية، بل يهتم بإقناع الجمهور بها باستعمال الأقاويل الجدلية والخطابية والسوفسطائية والشعرية. وتسمح هذه الأقاويل، التي تنطلق من قاعدة الخيال، بتلفيق الحيل القولية للقفز على الحقائق والوقائع، وإظهار ما ليس هو على أنه هو[33]. هكذا تكون

الطريق السليمة لفعل السياسة هي الالتفاف على الواقع وتقديمه بطريقة تخدم هدف السياسي، وهو الانتصار على خصومه.

وإذا كان الفكر السياسي، ما قبل الحداثي، قد اعتاد على أن يُرجع التقابل بين الجمهور والخاصة إلى التقابل بين الحقيقة والرأي، والتقابل بين العقل والخيال (الروية، الفكر...)، فإن الفلسفة السياسية المعاصرة، في نظر أرندت، أبت إلا أن تلغي هذا التعارض المزدوج بين الحقيقة والرأي، وبين الخاصة والجمهور، انطلاقا أولا من أن الحقيقة صارت نتيجة توافق وإجماع لا وليدة تطابق أو إكراه، وثانيا من أن الكذب السياسي لا ينطلي فقط على الجمهور، بل ينطلي أيضا على الخاصة من المثقفين الذين يبدو أن انخداعهم بالكذب يكون أسرع وأفدح، لأنهم لا يكتفون بالتأثر المنفعل بالكذب، بل يعملون على ترويجه، والدفاع عنه، والدعوة إليه بالحجة والدليل[34].

وللكذب السياسي، كما هو معلوم، مقاصد متعددة، فهو ليس موجها دائما إلى خداع العدو، بل قد يكون موجها إما إلى الاستهلاك الداخلي، وإما إلى الدعاية الخارجية، وإما إلى خداع المؤسسات التشريعية المحلية التي تأمر بالحرب أو بالسلم. ويضطر السياسي إلى الكذب لأنه منحاز إلى جهة معينة، فهو لا يستطيع قول الحقيقة بما أنه متورط في التزامه بحزب أو بسلطة أو بدولة، أي أنه لا يستطيع أن يقف على مسافة واحدة من كل التيارات والأحزاب - كما هي الحال بالنسبة إلى القاضي أو الأستاذ الجامعي- ليقول الحقيقة.

وقد مر بنا أن العلاقة الجوهرية بين السياسة والكذب معروفة منذ القديم، أي منذ أن عرف الإنسان مؤسسة المدينة أو الدولة، بل ومنذ أن عرف الإنسان الحقيقة. فلو جازفنا بترجمة كلمة الكذب باللاحقيقة، لألفينا أنفسنا متفقين مع ما صرح به هيدجر في كتاب ماهية الحقيقة - ولو في سياق آخر - بأن «الحقيقة بدأت مع بداية هذا التاريخ، لكن مع هذه البداية دخل الإنسان في اللا - حقيقة، بالمعنى العميق للاّ - حقيقة، أي باعتبارها انكفاء وتراجعا (retrait) للموجود»، وبهذه الجهة يكون «السؤال عن ماهية الحقيقة قد تحول إلى سؤال عن اللا - حقيقة»[35]. هكذا يكون ظهور الوجود البشري نفسه رهنا بظهور اللاحقيقة[36]. وهذا يعني أن تعريف الإنسان بأنه حيوان كاذب لا يبعد عن الحقيقة.

إذن لا مفر للسياسي من الكذب، مهما علت همته الأخلاقية، لاسيما إذا كان الجمهور يتوقع منه أن يكذب عليه ليستدرجه إلى أوهامه وأحلامه؛ فالسياسي الماهر، كما لاحظت أرندت، هو من يحدس انتظارات الجمهور وتوقعاته وآماله في تحقيق أهدافه الصغيرة والكبيرة. إذن الكذب صفة ذاتية للفعل السياسي، ولا يمكن أن ينفك عنه. فالسياسي يتميز عن غيره بحيازته لملكات المكر والدهاء وقدرات المراوغة والمناورة والتضليل، وهي ملكات وقدرات ملتبسة بالكذب في أصلها. في مقابل ذلك، من يروم إصابة الحق في أقواله وأفعاله بنزاهة وموضوعية وحياد، فسيكون مآله الفشل الذريع في حلبات السياسة.

وكل المهتمين بظاهرة الكذب يعتبرونه أمرا حيويا ليس فقط بالنسبة إلى السياسي، بل أيضا بالنسبة إلى الجمهور العريض من الناس، أي أن هناك جدلا متفاعلا بين الكاذب والمكذوب عليه، بين العرض والطلب، فالكاذب يكذب لأن هناك طلبا يلح عليه أن يكذب. غير أن المشكل ليس في الفاعل، لأن له مبرراته ومآربه التي تدفعه إلى الافتراء والكذب والنصب على المكذوب عليه، بل المشكل في المتلقي، الذي يعرف أن السياسي يكذب عليه، ولكنه يستلذ بكذبه ويسعد به ويقبله كما لو كان هو عين الحقيقة عن طيب خاطر! يبدو الإنسان، بهذا النحو، كأنه لا يريد أن يملك الحقيقة، لا يريد أن يكون حرا بسبب ميله الفطري إلى التصديق السريع والانتشاء بالأوهام بدلا من تمحيص الحقيقة والعناية بالبرهنة عليها. الإنسان يفضل رؤية تشابيح الكهف وظلاله على مشاهدة أنوار الحقيقة، أضواء الأشياء كما هي، لأن الأنوار تؤلمه بعد أن اعتاد لذة الظلام، ظلام الكهف[37]، مما يعني أن «إرادة الظهور، والوهم، والخداع... هي أكثر عمقا، و«أكثر ميتافيزيقية»، من إرادة الحقيقة»[38] في الإنسان، كما يقول نيتشه. والسياسي الحاذق هو من يعرف كيف يستثمر هذا الميل الغريزي أو الميتافيزيقي في الإنسان، وكيف يتوقع ما يريده جمهوره منه، فيعمد إلى خياله لاصطناع التخييلات والأوهام المناسبة لدغدغة أحلامه.

الحق في «الكذب الفاضل»

بعد كل هذا نعود إلى التساؤل مع كانط، هل من حقنا أن نتساهل مع الكذب، فنسمح به في بعض الحالات الاستثنائية، حينما يكون الكذب مثلا مفيدا لنا كأفراد أو كجماعات أو دول، أو على الأقل حينما لا يكون الكذب ضارا لنا ضررا ماديا مباشرا؟ بل هل بوسعنا أن نتكلم أحيانا عن «واجب» السياسي في الكذب؟ مثلا تحت ذريعة اتقاء شر مرتقب، أو ضمانا للمصالح «العليا» للبلد؟ هل من حق المواطن أن يكذب على عدوه بدافع الوطنية أو الهوية، أم أن عليه أن يخبر بالحقيقة كيفما كانت، ومهما كانت النتائج المترتبة عنها؟[39]. يجيب كانط بطريقته الصارمة بأنه من المستحيل الكلام عن استثناء ما بالنسبة إلى قاعدة الصدق، أي الكلام عن «الحق في الكذب»، أو الحق فيما يمكن أن يسمَّى «كذبا فاضلا»، لأنه متى سمحنا بأي استثناء في هذا الصدد، وتحت أي ظرف أو أي مسوّغ كان، فسنقوم بإفساد الأساس الذي يقوم عليه الحق والصدق، معتبرين الكذب عندئذ «فاضلا» فستختلط معه الفضيلة بالرذيلة[40]. هذا علاوة على أنه لا يمكن تبرير «الحق في الكذب» بالنفع والفائدة، لأن مثل هذا الادعاء، في نظر كانط، مضاد للمشروعية، إذ لو توقف الحق عن أن يكون حقا في ذاته، أي حقا مطلقا غير مشروط، لكفّ عن أن يكون حقا. إن إخضاع الحق للشروط والظروف الاستثنائية، حتى لو كانت إنسانية أو مصيرية، معناه، في نظر كانط، إلغاؤه من أساسه. من أجل هذا، ليس

للإنسان فقط الحق في أن يكون صادقا، بل عليه واجب قول الصدق، مهما كانت العواقب والتبعات التي ستترتب عليه أو على غيره. ما يعني أن الإنسان ليس حرا في أن يقول الصدق أو لا يقوله، لأن « الصدق واجب غير مشروط (مطلق)»[41]. فهل سيستمر كانط في صرامته العقلانية في تحريم الكذب حتى بالنسبة إلى مجال السياسة؟

نطرح هذا السؤال بهذه الصيغة لأن السياسة بطبيعتها تقتضي قدرا كبيرا من المرونة والكياسة، ومن المراعاة لمصلحة الدولة والمجتمع، وإلا فإنها ستتوقف عن أن تكون سياسة. فإذا كانت السياسة هي فن تدبير الشأن العام، أي تدبير أمور الدولة المعقدة للحفاظ على مناعتها، وكان إفشاء بعض الحقائق والأسرار من شأنه أن ينال من هيبتها ويهدد أمنها ويزعزع استقرارها، أو يفتّ من عزيمة جيشها، أو يخرب اقتصادها، فقد يكون الكذب أمرا ضروريا. كما أنه إذا كان إخفاء بعض الحقائق الاستراتيجية عن طريق مراقبة الأخبار سيُعِين على إنجاز مهمات سياسية أو أمنية مهمة بالنسبة إلى مصير الأمة، فقد يكون الكذب ضروريا (مثلا لو قام الحسن الثاني مثلا بإفشاء سر المسيرة الخضراء وإخبار الذين كانوا يشتغلون معه صباحا ومساء في إعدادها من دون أن يحيطوا علما بمعنى ما يفعلون، لما كان لهذا الحدث أن يحدث، ولما كان له ذلك الوقع العالمي المدهش!).

لكن كانط أبَى إلا أن يصرّ على أن ليس على الحق أن يتكيف مع الضغوط السياسية أو يخضع لمقتضياتها، بل على العكس من ذلك، السياسة هي التي عليها أن تخضع لضوابط الحق[42]. فالصدق يبقى مبدأ مقدسا ولا يقبل أي استثناء أو مرونة، حتى في مجال السياسة. بعبارة أخرى، لا يمكن الكلام عن «الحق في الكذب» حتى لو كان مفيدا للدولة وللجماعة أو دافعا للشر عنها، وحتى لو كانت الحقيقة جارحة للأفراد والأمم، بل حتى لو كان الكذب بسيطا تافها.

ويعزز كانط برهنته على استحالة قبول الاستثناء بالنسبة إلى قاعدة الصدق بثلاث حجج: أولاها تنطلق من اعتبار أن «الاستثناء من القاعدة هو تناقض في حد ذاته»، فمعنى القاعدة، من حيث هي قاعدة، هو ألا تقبل أي استثناء، وإلا صارت متناقضة مع نفسها. بعبارة أخرى، لو قبلنا استثناء واحدا من القاعدة الأخلاقية الآمرة بألا نكذب، لأضحت هذه القاعدة مضادة لمفهومها، الأمر الذي سيؤدي إلى تخريب مصداقية المبدأ الذي يقوم عليه كل قول، وهو الثقة؛ وثانيا القبول باستثناء في القاعدة المانعة لنا من الكذب « يفسد الشمولية، التي بها وحدها تستحق المبادئ أن تسمى مبادئ»[43]، وثالثا لأن «الكذب هو إذلال، أو بالأحرى تدمير لكرامة الإنسان»[44]، أي ينطوي على احتقار لكرامة الجمهور أو الشعب الذي نكذب عليه، لأنه اعتراف ضمني بأن لا حق له في الخروج من ظلام الجهل، ولا أهلية له لمعرفة الحقيقة وتلقّي نور العلم. إذن لا استثناء في الكذب، سواء تعلق الأمر بالأخلاق أو بالحق أو بالسياسة.

بيد أنه لا بد من الإقرار بأن زمن الصرامة الكانطية قد ولّى، زمن إخضاع السياسة لعقلانية مطلقة لا تقيم أي وزن للأبعاد الإنسية في العلاقات السياسية. فمنذ أن فرّقت الحداثة السياسية، مع مكيافيللي، بين الأخلاق والسياسة أسست لمشروعية الكذب في السياسة، بل ومهدت الأرضية لكي يصبح الكذب، بجهة ما، مرادفا للسياسة. أكثر من ذلك، وكما سبقت الإشارة، نعيش الآن في زمان تفاقَم فيه الكذب السياسي تفاقما مذهلا، إلى درجة أصبح فيها سلاحا مدمرا لدول وثقافات وشعوب بأكملها باسم «حقائق» لا ندري من هو خالقها الأصلي (الإرهاب، أسلحة الدمار الشامل مثلا، نشر الديموقراطية). لقد صار الكذب في زماننا هذا، زمان تقنيات الصورة والإعلام والتواصل، صناعة ضخمة قائمة بذاتها، تُسوَّق منتجاتها بطرق حديثة، مما جعل الحقيقة تبدو كأنها عاطلة لا تؤثر في الملأ. نعم، دائما اعتُبِر الكذب أداة غاية في الأهمية في السياسة منذ أن وجدت الدولة، بيد أن « الكذبَ الكامل والنهائي لم يكن معروفا في الأزمنة السابقة»[45]. ومع ذلك، فإن تطور الصناعة الجماهيرية للكذب لم يكن متناسبا مع «جودته»، فتطوره الكمي أدى إلى تدهوره الكيفي[46]، حيث صار الكذب اليوم أكثر وقاحة وفظاظة. ذلك أن الكذاب اليوم (وقد يكون ناطقا باسم معهد للبحث العلمي في مجال السياسة الخارجية لهذه الدولة أو تلك!) يعرف أنك تعرف الحقيقة، ومع ذلك يصرّ على ترديد كذبته البذيئة المرة تلو الأخرى من دون كلل أو ملل، كأنه يريد أن يثبت عنوة أن له وحده الحق الشرعي في الكذب، وأن الآخرين لا حق لهم في معرفة الحق. وضمن هذه الشروط، دخلت العولمة ساحة الكذب، حيث لم يكتف بعض رؤساء الدول الكبرى بالكذب على شعوبهم، بل صاروا يسوّقون كذبهم ويفرضونه بالقوة على كل شعوب العالم، بل صاروا يكذبون حتى على الله!

وتحملنا ظاهرة استفحال الكذب المنظّم والمتطور تقنيا وجماهيريا على التساؤل: مَنْ المسؤول عن اتخاذ الكذب هذه الأبعاد الكونية في الأزمنة المتأخرة، بحيث « صار الإنسان الحديث - خصوصا الإنسان الكلياني ... - يسبح في الكذب، يتنفس الكذب، ويئن تحت وطأة الكذب في كل لحظة من لحظات حياته»؟[47]. ومن دون أن نعود إلى سلسلة الأسباب التي قد تكون وراء هذه الظاهرة، نكتفي هنا بالمجازفة في تحميل كانط قسطا من مسؤولية هذا الوضع الذي اتخذه الكذب، على الرغم من وقوفه الصارم في مصلحة الحق، ومعارضته أي نوع من الاعتراف «بالحق في الكذب»، ولو تعلق الأمر بالحياة والموت بالنسبة إلى شعب أو دولة أو فرد. ونحمّل كانط هذا القسط من المسؤولية غير المباشرة من ناحيتين: الأولى تعود إلى ثورته الكوبرنيكية العارمة، التي بمقتضاها لم يعد الإنسان يقنع بفكرة «الحقيقة المنعكسة» في الذهن لحقيقة معطاة في الوجود الخارجي، أو يكتفي بالحقيقة المنزّلة التي لا تقبل نقاشا ولا اجتهادا، بل أضحى الإنسان، بمقتضى تلك الثورة، يؤمن بأنه هو الذي يصنع الحقيقة،

سواء على الصعيد العلمي، صعيد معرفة الطبيعة الخاضعة للضرورة والحتمية، أو على الصعيد الأخلاقي، صعيد الأوامر الأخلاقية، أو على الصعيد السياسي، القائم على مبادئ العقل والإرادة والحرية والمجازفة. إن المسافة بين إيمان الإنسان بأنه صانع الحقيقة، وبأن الحقيقة هي حقيقة الأقوى ليست كبيرة، مما يوفر الغطاء النظري للكذب[48]. الناحية الثانية تعود بنا إلى دور الخيال في الكذب؛ فإذا سلّمنا بما تقوله حنا أرندت، من أن الخيال هو الأصل المباشر لكل الأكاذيب، وعلمنا أن الثورة الكوبرنيكية الكانطية أحدثت ثورة في النظر إلى طبيعة الخيال ووظيفته، حيث لم يعد ذا طبيعة انعكاسية بل صار أداة خلاقة لخيالاته وصوره، لانتهينا حتما إلى القول بأن كانط، بهذه الجهة، يكون قد مهّد بطريقة غير مباشرة للثورة الكبيرة التي حققها الكذب السياسي في عصرنا هنا[49].

خاتمة

لم يكن غرضنا من إبراز العلاقة الصميمية بين السياسة والكذب أن ندعو إلى المصالحة بينهما، لأن مِن شأن ذلك - في نظرنا - أن يؤول إلى نوع من الشك والعدمية في العمل السياسي عامة، وأن يثبط عزيمة من له هِمّة محاربة مظاهر التزييف والضلالة في السياسة، بل كانت غايتنا من وراء ذلك هي التنبيه إلى خطورة انزلاق السياسة، على الصعيدين الداخلي والعالمي، بشكل نهائي نحو الإيمان بثقافة الرياء والنفاق والخداع والافتراء والكذب، لأن من شأن ذلك أن يهدد الوجود البشري برمته على هذه الأرض. فإذا كان لا أمل في استئصال الكذب من السياسة، بما أنه يدخل في جوهرها بوجه ما، فليس معنى ذلك أننا ينبغي أن نستسلم لحبائله، ونتركه يُفسِد الطبيعة السياسية للإنسان، ويشعل نار الفتنة والهيمنة في كل مكان، هذه الفتنة التي تهدد التنوع الحضاري والثقافي في العالم. إننا نعتقد أنه علينا ألا نترك للفعل وحده حق تغيير العالم، لأن «الفعل، كما قال هيدجر، لن يغير العالم»[50]، بل علينا أن نعززه بالتفكير المسلح بالأخلاق.

إذن لم يكن قصدنا أن نثبت أن «العالم كذب في كذب» كما قال أحد الشعراء، ولا أن نجعل هذه العبارة الشعرية مرادفة للعبارة الصوفية القائلة بأن «العالم خيال في خيال»، فنسوّي بين الكذب والخيال، ونغرق القارئ في نزعة نسبية مبتذلة تدّعي أن كل شيء يمكن أن يكون حقا وباطلا في الوقت نفسه وفق الزاوية التي يفضّل المرء أن ينظر من خلالها إليه، أو نجعله لا يقيم وزنا لأي قول أو شهادة أو معلومة بذريعة أن كل شيء يُداخِله قدر من الشك؛ لم يكن غرضنا أن ندعو إلى تسامح فج مع الكذب بدعوى أن الناس أنفسهم لا يطيقون العيش في عالم متراص من الحقائق والضرورات، وأنهم يفضلون بدلا عنه عالم الأكاذيب المغرية والطرية؛ كما لم يكن غرضنا أن ندافع عن «الأكاذيب النبيلة»؛ وقاية للحضارة البشرية من

«فظاعة» الحقيقة و«جحيم» العدمية، واصفين الحقيقة بالظلامية والخسة، ومتهمين إياها بأنها تشكل تهديدا للنظام والاستقرار السياسي، كما كان يقول ليو شتراوس[51]؛ وأخيرا لم يكن غرضنا أن نَخْلص إلى تعريف للإنسان بموجبه يتقلص إلى مجرد حيوان كاذب، جاعلين من الكذب ماهية له، بل كان غرضنا بالعكس أن نبيّن أن لا تعارض بين الحقيقة والخيال، وأن لا تقابل بينها وبين الحرية، وأن الإنسان إنسان بالحقيقة التي هي بنت الحرية، وليس بالكذب، الذي مهما كان متقنا ونافعا، فإنه سيظل أداة تحطيم الكرامة البشرية على المدى البعيد، وسيظل غير قادر على أن يصمد أمام العقل وأمام الرأي العام في المجال العمومي، ومن ثَم فإن الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون حقيقة يعترف بها الجميع عن طريق التشاور والتوافق لا عن طريق الإملاءات والضغوطات. إن أي دعوة إلى التخفيف من معاداة الناس للكذب لا يمكن إلا أن تؤدي إلى مزيد من الكوارث التي تهدد مصير الوجود البشري بعامة على الأرض.

إننا نتفق تمام الاتفاق مع شادية دروري في رفضها لعملية «التبييض» التي قام بها ليو شتراوس لفكره المعادي للحق وللحقيقة، الداعي إلى وجوب استعمال مختلف أشكال الكذب لخداع الشعوب وقاية للحضارة الغربية من أهوال الكشف عن الحقيقة، عندما لجأ إلى الاحتماء وراء سلطة كل من أفلاطون ونيتشه. ذلك أنه على الرغم من اشتراكهما في الدفاع عن المكانة المتميزة للخاصة، واختصاص نيتشه بالتنويه بالكذب في مقابل انتقاده المرير للحقيقة المجردة؛ لأنها عبارة عن تزييف للواقع الحي، فإنهما لم يُحرّضا الفلاسفة قط على الكذب على الآخرين، على الجمهور، والاحتفاظ بالحقيقة لأنفسهم واستعمالها في عمليات رهيبة للهدم والتخريب، فقد ظل أفلاطون يعتقد دائما أن المشكل السياسي هو مشكل أخلاقي بامتياز، ولا يمكن أن تكون السياسة أخلاقية إن هي قامت على الكذب والخداع[52].

حقا، لا يمكن للمرء أن ينكر أن كل حكومات العالم تكذب، وكل الساسة والسياسيين يكذبون بهذا القدر أو ذاك، لكن شمولية الكذب هذه لا تشفع له أن يصبح فضيلة حميدة، ولا تبرر قول بعض أتباع ليو شتراوس من المحافظين الجدد الذين يعتقدون أن الشعوب والجماهير لا يمكن أن تُحكَم وتُساس إلا بالكذب[53]. من ناحية أخرى، لا يمكن للمرء أن يجحد ما يمكن لبعض أصناف الكذب أن تقوم به من دور إيجابي، وهي الأكاذيب التي يحلو للبعض أن يسميها بالأكاذيب النبيلة، ومنها الكذب السياسي نفسه في بعض الحالات الاستثنائية، ومع ذلك يبقى الكذب في حد ذاته أداة من أدوات العنف السياسي الذي يحرم الآخر من حقه في معرفة الحقيقة، ويعمل على إبقائه في منطقة الجهل، في الوقت نفسه الذي يحشو دماغه بمختلف ضروب الترهات والأكاذيب والأساطير المؤججة لغرائزه وانفعالاته، ما يشكل استهتارا بكرامة الجمهور واستهانة بالرأي العام، من هنا كانت مقاومته واجبا سياسيا.

يتضح مما سبق أن الكذب السياسي مفهوم إشكالي لا يمكن الجزم بشأنه بطريقة قطعية، والقول بأن له ماهية ثابتة على ضوئها ينبغي الحكم عليه حكما مطلقا. ففي كل حقيقة، وفي كل قول صادق يوجد شيء من الشك.

ويضفي الطابع الإشكالي على مفهوم الكذب السياسي نوعا من التاريخية، التي تجعل من الممكن الكلام عن حداثة، بل وعن ما بعد حداثة الكذب السياسي بالقياس إلى أزمنة الكذب الكلاسيكي. فالفرق كبير، كما تقول أرندت، بين الكذب التقليدي بوصفه فعلا لإخفاء الحقيقة، والكذب الحديث بوصفه تدميرا لها. فالكاذب ما بعد الحداثي يعرف أنك تعرف الحقيقة، ولكنه يصرّ على أن يدمرها بكل وقاحة أمام ناظريك ليضع في محلها «حقيقة» أخرى ملفقة بواسطة أفاعيل الخيال المسلح بتقنيات الصورة والتواصل والإعلاميات الحديثة. إن العمل على تنصيب «حقيقة» الدولة الضخمة مكان «حقيقة الواقع» المتواضعة، والعمل على «تبييضها» بواسطة التقنيات الحديثة صار صناعة نافقة في الدكتاتوريات كما في الديموقراطيات على حد سواء. وهذا التكالب الهائل على الحقيقة يشكل خطرا كبيرا على الإنسان، على الحرية، وعلى الديموقراطية.

وإذا كانت السياسة مضطرة إلى استعمال الوقائع والحقائق، لا في معانيها المعتادة، أو في مجاريها الجمهورية، بل في معان جديدة وصور غير منتظرة خدمة لأهداف التغيير الضروري للوجود السياسي، فإنه ينبغي ألا نجعل السياسة تنتصر على الحقيقة، لأن هذا الانتصار، كما تقول أرندت، هو الذي أدى إلى قيام الأنظمة الكليانية. نعم، تسمح السياسة، شأنها شأن فنَّيّ الحرب واللعب، بالمناورات الضرورية لتحقيق النصر، ولكنها لا تجيز الغش والكذب.

وإذا كنا لا ننكر أنه قد تكون للكذب منافع محمودة في بعض المستويات السياسية، فإننا نفضل عدم الكذب حتى لا يتم تخريب الصحة السياسية للجماهير والشعوب فتندفع إلى ممارسة أعمال هوجاء، أو إلى الانكفاء على نفسها والقعود عن دعم المسيرة الديموقراطية في بلدانها. وإذا كنا لا ننكر على السياسة أن تأتي بعضا من الأكاذيب النافعة، فإننا لن نوافق أن تصبح الدولة مصنعا ضخما لتفريخ الأكاذيب، واختلاق الإشاعات، ونكث الوعود والتحلل من الالتزامات، احتقارا منها لشعبها، الذي من الواجب عليه في نظرها ألا يعرف الحقيقة. فالسياسة ينبغي ألا تصبح مرادفة للكذب في أي حال من الأحوال، أو أن يمسي الكذب فنا محترما وعلامة على الانتماء إلى عالم ما بعد الحداثة الهجين. فاستعمال الكذب بشكل منهجي بالنسبة إلى شعب معين يؤدي لا محالة إلى إنهاكه، وإرهاق قدرته على الصبر، وفقدان مناعته إزاء الحقيقة والصدق، مما يغرقه في جو من اليأس، الذي هو الطريق المباشرة نحو العدمية والإرهاب. أليس الإرهاب تجسيدا حيا لسيادة الكذب السياسي في أعلى صوره؟

الهوامش

1 كويري انظر:

Koyré, A., Réflexions sur le mensonge, http://aejcpp.free.fr/articles/koyre_mensonge.htm consulté le mois 06/2007.

ويقول أيضا: «... لم نكذب كما نفعل اليوم، كما لم نكذب بكثافة (massivement) وشمولية (totalement) كما نفعل اليوم. تُلقَى على العالم يوم بعد يوما، ساعة بعد أخرى، دقيقة بعد دقيقة، موجات من الأكاذيب. الكلام، الكتابة، الجريدة، الإذاعة، الإشهار... الإنسان الحديث ... أضحى يسبح في الكذب، يتنفس الكذب، يخضع للكذب في كل لحظات حياته»، نفسه؛ وتلتقي حنا أرندت مع أ. كويري في اعتبار أن الكذب وصل أوجه في عصرنا هذا، في مقابل أوسكار وايلد (Oscar Wilde) الذي عنون أحد كتبه بأفول الكذب. وفي نظرنا يرجع هذا التقييم المتعارض لمنزلة الكذب في زماننا هذا إلى طبيعة الصورة (سواء بمعناها الضيق المتصل بالخيال، أو بمعناها الواسع الذي طورته مجموعة من التقنيات التواصلية)، فهي لا تنتمي لا إلى الحقيقة ولا إلى الكذب: تستطيع أن تنقل الحدث الساخن كما هو في الحال في الحروب، ولكن بوسعها أيضا أن تصنع مونتاجا مختلقا لما وقع للعبث بالحدث الساخن وتوجيه المشاهد إلى الوجهة التي تريد.

2 يقول كويري أيضا: «الكذب السياسي ولد مع ميلاد المدينة نفسها»، نفسه.

3 على الرغم من أن الإنسان هو الوحيد الذي يعطي الوعود، كما لاحظ نيتشه، فإن الإنسان أيضا هو الكائن الوحيد القادر على عدم الوفاء بوعوده.

4 عن التباس التعريف الإغريقي للإنسان كحيوان ناطق (zoon logicon)، انظر أليكساندر كويري.

5 ذكر هذه القولة نيتشه، انظر:

Vaihinger, Hans. La voluntad de ilusión en Nietzsche, in Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira, tr. L. M. Valdès y T. Ordoña, 4 ed., Madrid, tecnos, 2004, p. 54.

6 بل يذهب نيتشه إلى القول بأن الحقيقة عبارة عن كذب، انظر المرجع السابق نفسه، ص 47.

7 وتشير كثير من الدراسات إلى درجات في الكذب لا نستطيع أن نميز فيها الرذيل من الصالح: فهناك الكذب المباح، والكذب المسموح به اجتماعيا (في تربية الأطفال، الوعود، الكذب في التجارة والإشهار...)؛ وهناك الكذب الذي يتخذ شكل المجاملة والنفاق والتزلف أو يتخذ هيئة مفاخرة وادعاء وتصنُّع؛ ولا تبعد عملية تلميع وتجميل صورة زعماء ورؤساء الدول من قِبَل أصحاب الإشهار والعلاقات العامة عن الكذب؛ كما قد يُعَد كذبا إخفاء الأسرار التي تمس الدولة أو بعضا منها (الجيش والأمن) أو حتى الأفراد والجماعات.

8 يلاحظ جاك دريدا في أحد حواراته أنه يجب أن نبعد الأيديولوجيا عن دوائر الخطأ والكذب والوهم، فالأيديولوجيا ليست كذبا لأنها لا تقصد إيقاع الناس في الضلال، بل تسعى إلى تغيير وعي الناس عن طريق إعادة تأويل الوقائع والحقائق، من أجل هذا اعتبرها مكانا إشكاليا. وهي أهم من الكذب من حيث قدرتها على التحليل.

9 عن تعريف الحقيقة في علاقتها بالاستعارة والنسيان واللاوعي، انظر نيتشه، حول الحقيقة والكذب، مرجع سابق، ص 25؛ أما كانط فيربط الكذب بالنسيان، خصوصا فيما يتعلق بنسيان الإنسان لكرامته، انظر:

Kant, E. Doctrine de la vertu, tr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 284.

10 Platon, Hippias mineur, tr. E. Chambry, Paris, Gf, 1967, p. 73 (368a)

11 حنا أرندت، الحقيقة والسياسة، ص :331

Hannah Arendt, "Vérité et politique", in La crise de la culture, trad. C. Dupont et A. Huraut, Paris, Gallimard (folio essais), 1972, p. 331.

12 أفلاطون، هيبياس الصغير، مرجع سبق ذكره، ص 370 (76د).

13 Kant, E. Doctrine de la vertu, tr. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p. 284.

14 نشير إلى دريدا، مستعيرا في ذلك طرفة يهودية ذكرها فرويد، يتكلم عن نوع آخر من الكذب، وهو قول الحقيقة التي يراد من ورائها الكذب، انظر توطئات لتاريخ الكذب:

Historia de la mentira: Prolegómenos, in http://www.con-versiones.com/nota0468.htm, consulté le mois 06/2007.

للتوسع في أصناف الكذب وطرق تنميطها، انظر:

Etchegoyen, Alain, La démocratie: malade du mensonge, Paris, François Bourin, 1993, p. 91.

15 يجدر بنا أن ننبه إلى أن قرار الحرب على العراق لم يكن بسبب اعتداء على الولايات المتحدة (فلا يتعلق مثلا بتدمير اليابان للأسطول الأمريكي في نهاية الحرب العالمية الذي استخدم حجة لإلقاء القنبلتين الذريتين)، أي بسبب فعل، بل بسبب «صورة»!

16 أرندت، ص 18، Arendt, Hannah, Du mensonge à la violence, essais de politique contemporaine, tr. Guy Durand, Paris, 1972, p. 18

انظر أيضا ص 27 - 35؛ إن ربط الكذب بالقصدية معناه أنه ليس فعلا مجانيا، ليس فعلا من أجل متعة الإيقاع بالآخر مثلا، بل هو فعل جدي يقصد من ورائه الكذاب استدراج المخاطَب للتصديق بخبر ملفق، من أجل دفعه إلى فعل شيء، أو تأييد موقف من إحدى القضايا السياسة المطروحة للنقاش (كالدخول في حرب مثلا). وهذا ما يجعل الكذب غير منفصل عن إرادة استخدام الآخر (manipulation)، ما يعني أنه يتضمن ضمنيا الاستهانة به بوصفه كيانا راشدا له قدرة على الحكم والتمييز.

17 انظر كانط مذهب الفضيلة، ص 283.

18 انظر كويري، تأملات حول الكذب، م. م. ، مرجع سابق.

19 نشير بالمناسبة إلى أن سارتر يتردد - في أثناء تحليله لمفهوم سوء النية - la mauvaise foi بين وصف الكذب بالموقف السلبي والموقف الإيجابي، «فماهية الكذب تتضمن أن يكون الكذاب مطّلعا تماما على الحقيقة التي يخفيها. إننا لا نكذب فيما نجهله... إننا لا نكذب عندما نخطئ». بعبارة أخرى إن الكاذب يقر بالحقيقة في ذاتها، ولكنه ينفيها في كلامه وينفي هذا النفي بالنسبة إلى نفسه. ويبدو الطابع الإيجابي للكذاب في كونه يريد قصدا خداع الآخر وخداع نفسه في آن واحد، انظر :

Sartre, L'être et le néant, Paris, Gallimard, 1943, p. 83

20 المرجع السابق نفسه.

21 عن أسطورة الكهف انظر أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، 1985، ص 419 -421، انظر تأويلات هيدجر لهذه الأسطورة:

Heidegger, L'essence de la vérité, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 60.

22 كانط:

Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, tr. J. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 68.

23 انظر المرجع السابق نفسه، ص 68 و69؛ انظر مذهب الفضيلة، م.م.، ص 283 و284.

24 يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن كانط لم يستعمل مصطلح «بالذات» بجانب «بالعرض»، مفضلا أن يستعمل «بعامة»، هربا من ما بالذات، الذي يقتضي أن يكون المحمول أو الصفة خاصة وليست عامة.

25 أرندت، من الكذب إلى العنف، ص 9.

26 لكننا نعلم أن المخابرات لم تعد تكتفي بالبحث عن المعلومات والحصول على الحقائق فقط، بل أضيفت إليها مهمة مضادة وهي فبركة المعلومات وفق الاستراتيجية الموضوعة للبلد، أي وفق الطلب. من هنا نتساءل: هل يعد صانع الكذب للآخرين كاذبا، وخصوصا كاذبا سياسيا؟ إن هذا السؤال يطرح مفارقة كبيرة، لأن الخبير في الكذب يصنع الكذب من أجل غيره، أي من دون أن يستعمله، بل ربما لا يعلم حتى وجه استعماله من قِبَل الآخر، بينما السياسي يستعمل الكذب من دون أن يكون هو الذي قام بصنعه: فأيهما الكاذب «حقا»، علِما أن الفرق بين الخبير في الكذب والسياسي الكاذب واضح، ففي الوقت الذي يعمل فيه الأول في جنح الظلام، أي بين المكاتب والملفات والنظريات العلمية في مجالات التواصل والحجاج، فإن الثاني يعمل في واضحة النهار وأمام الملأ.

27 كويري، مرجع سبق ذكره.

28 كويري، مرجع سبق ذكره.

29 عن نوعي الكذب: المستحيل والممكن، يقول ابن رشد: «وضع [أرسطو] لذلك أصلين: أحدهما أن الكاذب يقال على وجهين أحدهما إذا وضع ... غير الممكن موجودا، وهو الكاذب المستحيل، والثاني الكاذب الممكن، وهو إذا وضع ما ليس بموجود موجودا، غير أنه ممكن، مثل أن نقول إن زيدا في السوق إذا لم يكن موجودا فيه، فإن هذا وإن كان كاذبا فإنه ممكن؛ وكذلك الصادق يقال على وجهين مقابلين لصنفي الكاذب. وإذا كان هذا هكذا فطبيعة الكاذب الممتنع غير طبيعة الكاذب الممكن، وما يلزم عن هذا غير ما يلزم عن الآخر ضرورة... والأصل الثاني ما تبين في كتاب القياس من أن الكاذب الممكن لا يلزم عنه الكاذب الممتنع، بل متى لزم وجود الكاذب الممتنع عن شيء فهو كاذب ممتنع»، ابن رشد، رسالة (جوامع) كتاب السماء والعالم، تقديم رفيق العجم وجيرار جهامي، بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994، ص 51 و52؛ ويعود إلى هذه القسمة في مكان آخر قائلا «والكاذب يقال على كل ما يطابق حد الممكن، وهو أن يعتقَد في الشيء على خلاف ما هو عليه. وهذا ضربان: إما ممكن أن يعود صادقا، مثل قولنا في زيد إنه قائم في وقت قعوده، فإن هذا كذب ولكنه ممكن أن يعود صدقا؛ وإما مستحيل مثل قولنا إن خط القطر مشارك للضلع»، تفسير ما بعد الطبيعة، تح. موريس بويج، ط 2، بيروت، 1967، مقالة د، ص 686؛ أما النوع الثالث فهو الذي « يقال على الأشياء التي تتصور على غير ما هي عليه في الوجود أو تتصور فيما ليس بموجود أصلا، وهذا النوع من الكذب هو في التصور، والأول في التصديق... مثل يتصور في الأحلام ومثل ما يتخيل في ظلال الأشياء أنها الأشياء، أو تُتَخيل فيها الأشياء على غير ما هي عليه»، نفسه، ص 686 و687؛ ويزيد توضيحا للفرق بين الكذب في التصور والكذب في التصديق والاعتقاد «فالكذب يقال على نوعين: أما في التصديق فهو الاعتقاد لما ليس بموجود أنه موجود، أو العكس، أعني الكذب الذي يكون في التركيب؛ وأما في التصور فذلك بأن يتصور الشيء على غير ما هو عليه، أو يتصور وجود ما ليس بموجود»، نفسه، ص 687؛ ولا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى أنه بينما تكلم أرسطو في مقالة الدال عن الخاطئ، فإننا نجد ابن رشد يصرف لفظ الخاطئ إلى لفظ الكاذب.

30 أرندت، من الكذب إلى العنف، ص 9 و10.

31 عن التقابل بين الحقيقة، ذات الطابع المستبد والمتسلط الذي لا يعير أي اعتبار لآراء الغير، والسياسة التي يكمن جوهرها في النقاش وفي الأخذ بعين الاعتبار آراء الغير، انظر(H. Arendt, La crise de la culture) ص 305-307.

32 كويري، مرجع سابق.

33 عن تعريف الكذب باعتباره استعمالا للغة من أجل تحويل اللاواقع إلى واقع، انظر نيتشه:

Nietzsche, F. Sobre verdad y mentira, tr. L. M. Valdès y T. Ordoña, 4 ed., Madrid, tecnos, 2004, p. 20.

34 نلاحظ في هذا الصدد أن تحليل أ. كويري يذهب في اتجاه معاكس لما ذهبت إليه حنا أرندت، فالأول كان يعتبر «أن [الأخلاقيات الفلسفية] تعّرف المَثَل القائل «ليس من المستحسن قول كل الحقائق». على الأقل ليس دائما. وليس بالنسبة إلى كل الناس. الأخلاقيات الفلسفية، أكثر من الأخلاقيات ذات الأساس الديني، تأخذ بعين الاعتبار أن الكذب يتم التعبير عنه بالكلام، وكل كلام يُتوجه به إلى أحد الناس. إننا لا نكذب «في الهواء». إننا نكذب - كما يقال، أو بالأحرى إننا لا نقول الحقيقة - لأحد من الناس. والحال، إذا كانت الحقيقة هي «غذاء الروح»، فإنها كذلك خاصة بالنسبة إلى الأرواح القوية. لعل الحقيقة خطيرة بالنسبة إلى الآخرين. إنها يمكن حتى أن تجرحهم»، ويضيف «... إخفاء ما نحن عليه، التظاهر بما ليس نحن عليه، ينطوي بكل بداهة على: ألا تقول أبدا ما تفكر فيه أو تؤمن به؛ وأيضا أن تقول النقيض. الكلام بالنسبة إلى كل مجموعة سرية، في حقيقة الأمر، ليس سوى وسيلة لإخفاء تفكيرها. هكذا كل ما يقال خاطئ. كل قول، على الأقل، كل قول معلن عنه على العموم كذب. فقط الأشياء التي لا نقولها، أو على الأقل، التي لا نكشفها إلا «لأنفسنا»، هي، أو يمكن أن تكون حقيقية»، نفسه.

35 Heidegger, L'essence de la vérité, p. 168.

36 لا يفصل هيدجر سؤال الحقيقة عن سؤال اللاحقيقة، وسؤال ماهية الإنسان، يقول «سؤال الحقيقة المتحول بهذا النحو، والذي يسعى بحثا عن ماهية اللا -حقيقة، يضفي في الوقت نفسه التوجيه الأكثر أصالة على سؤال التاريخ الماهوي للإنسان... سؤال الحقيقة، من حيث هي انفتاح بدون انكفاء (retrait)، هو جوهر سؤال تحقيق «الانكفاء» (mise en retrait)، أي اللا - حقيقة في معناها الأعم»، هيدجر، المرجع نفسه، ص 169؛ لا يتكلم هيدجر عن الكذب مباشرة، ولكنه يشير إلى عدة معان للاّ - حقيقة تلتقي موضوعيا بمعنى الكذب: «أشهرها التشويه، والتزييف، والخطأ. أفلاطون في محاورته كان أول من صاغ سؤال اللا - حقيقة، حيث ربطه بسؤال الوجود أو بالأحرى بسؤال اللا - وجود» الصفحة نفسها.

37 يشير نيتشه إلى أن للإنسان ميلا غريزيا للانخداع، حول الحقيقة والكذب، م.م.، ص35.

38 عن هانس فايهينجر، مرجع مذكور (Hans Vaihinger, la voluntad de ilusión en Nietzsche) ص84.

39 يشير كويري إلى أنه من بين الفرق الدينية النادرة التي تحرّم الكذب حتى على العدو في أثناء الحرب فرقة الوهابية!

40 وهذا ما لاحظته شادية دروري بصدد موقف ليو شتراوس وحتى هيدجر، حيث اتهمتهما بالخلط بين البهيمي والنبيل إشارة إلى قصة الجميلة والوحش !(The Blond Beast)، انظر

Drury, Shadia B. Leo Strauss and the American Right, New York, St. Martin's Press, 1999, p. 81.

41 المصدر المذكور، ص 71؛ قارن الترجمة الأخرى للنص نفسه، ص 101:

Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, La fin de toutes choses, tr. F. Proust, Paris, GF-Flammarion, 1994.

42 المرجع نفسه، ص 72 (ترجمة J. Guillermit).

43 عن استحالة طلب الاستثناء للقاعدة انظر المرجع نفسه، ص 73.

44 ويضيف عن أثر الكذب في منزلة الإنسان وكرامته: «الإنسان الذي لا يؤمن هو نفسه بما يقول للآخر (ولو تعلق الأمر بشخص مثالي) له قيمة أقل مما لو كان شيئا تافها... ومن ثم (في حالة الكذب) لن نكون أمام الإنسان ذاته، وإنما أمام مظهر خادع له»، مذهب الفضيلة، ص 284؛ وفي رسالته إلى (Maria von Herbert) ربيع 1792 كتب يقول: «الكذب هو انتهاك خطير للواجب نحو الذات، وحتى للواجب الأساسي، لأن انتهاكه يحط من كرامة الإنسانية في شخصنا الخاص ويفسد طريقة التفكير من جذرها، ذلك لأن الغش يجعل كل شيء مريبا ومشبوها ويفقد الثقة في الفضيلة نفسها»، ذكره مترجم الحق في الكذب باسم الإنسانية (Kant, Théorie pratique, sur un prétendu droit de mentir par humanité, tr. J. Guillermit)، هامش 5، ص 95 و96.

45 أرندت، الحقيقة والسياسية، مرجع مذكور، ص 324.

46 يثير كويري مسألة التناقض بين اتساع مدى انتشار الكذب السياسي وتطور ودقة التقنيات التي توظف لإخراجه إخراجا مدهشا من جهة، وضحالة مستواه واحتقاره للقيمة البشرية، يقول : «أما فيما يخص جودة الكذب - ونعني بها الجودة العقلية - فقد تطورت في اتجاه معاكس لحجمها. الكذب الحديث - وهذه هي الصفة المميزة - يُصنَع بكثافة (en masse) ليوجه إلى الجماهير (masse). والحال أن كل إنتاج واسع - خصوصا الإنتاج الثقافي - مضطر إلى خفض مستواه. وأيضا لا شيء أكثر دقة من تقنية الدعاية المعاصرة، لكن لا شيء أكثر فظاعة من محتوى أحكامها وإثباتاتها، والتي تنتمي إلى الاحتقار المطلق للحقيقة. وليس يعادل هذا الاحتقار سوى احتقار المدارك العقلية للّذين يتوجه هذا الخطاب إليهم»، نفسه.

47 كويري، مرجع سبق ذكره.

48 عن علاقة القوة بالسلطة انظر مثلا هيدجر Essais et conférences, p. 104.

49 بالنسبة إلى أرندت القدرتان: «القدرة المبيّتة على نفي الحقيقة - القدرة على الكذب، وإمكان تغيير الوقائع - القدرة على الفعل - مرتبطتان؛ فكلتاهما صادرة عن المصدر نفسه، هو الخيال»، من الكذب إلى العنف، ص 9.

50 Heidegger, M. Essais et conférences, p. 100.

51 cf Drury, Shadia B. Leo Strauss and the American Right, New York, St. Martin's Press, 1999, pp. 78, 80.

52 المرجع نفسه، ص 78.

53 المرجع نفسه، ص 79.

الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة

د. عمر الزعفوري (*)

مقدمة عامة

إذا كان التنظير البنيوي ينبني على تصور للواقع يقوم على فكرة أن البنى الشاملة هي التي تحدد ممارسات الأعوان الاجتماعيين في مختلف الحقول الاجتماعية، فإن التنظير الفعلاني يقيم علاقة من نوع آخر بين الفاعل والنسق تتسم بنوع من الجدل بين الذات والعالم الخارجي. فالفاعل الاجتماعي لا يتحرك في فراغ، إذ إنه منخرط في شبكة من العلاقات يساهم في تغييرها بقدر ما يتأثر بها.

معنى ذلك أن السكون الذي يشدد عليه التنظير الأول تقابله حركة وتحول في قاموس التنظير الثاني، ومن ثمة يقول البنيويون بإعادة إنتاج البنى لذاتها في الوقت الذي يحلل الفعلانيون بمنطق الحركات الاجتماعية ليصبح التاريخ في منظورهم فعلا إنسانيا تنجزه ذوات اجتماعية في ظروف تاريخية محددة.

لقد ساد الاعتقاد - لوقت طويل مع البنيويين - أن القوى الاجتماعية المهيمنة هي التي تفرض تصوراتها في كل الحقول الاجتماعية على بقية القوى الخاضعة، وتلزمها بتبني أنماط حياتها وتفكيرها، غير أن العقود الأخيرة الماضية أثبتت أن القوى المهيمن عليها غير مجردة من كل قدرة على الفعل، وأن كل قوة تنزع إلى الهيمنة والسيطرة تقابلها - بالضرورة - قوة مضادة تصارع في سبيل فرض تصور مخالف للواقع، وقد تنجح كليا أو جزئيا في ذلك.

(*) أستاذ مساعد بقسم علم الاجتماع / كلية الآداب والعلوم الإنسانية صفاقس / تونس.

بالرجوع إلى تاريخ مجتمعاتنا يتبين لنا أن المسار التحديثي الذي حاولت من خلاله دولة الاستقلال فرض تصور كلياني (totalitaire) للواقع قد أفرز من رحمه قوى جديدة ساهمت، بقوة، في تشييد وبناء نموذج مجتمعي جديد غير الذي خططت له دولة الاستقلال. للوقوف على سمات هذا الواقع الجديد وعلى التحولات الاجتماعية التي شهدها اتخذنا من المدينة المعاصرة إطارا لدراستنا هذه، باعتبارها فضاء للصراعات الاجتماعية ومجالا لنشأة أنماط متفاوتة في القوة والضعف من الحركات الاجتماعية.

فما طبيعة هذه الحركات؟ وما مدى فاعليتها في واقع المدينة العربية المعاصرة؟ وهل بالإمكان اعتبارها عاملا من عوامل التغيير في مجتمعات تعيش تجربة تاريخية خصوصية؟

1 - منهجية البحث:

حتى يسهل علينا تناول المسألة المدروسة ارتأينا أن نقطع في دراستنا الخطوات التالية:

ننطلق أولا من محاولة لكشف الخلفية النظرية للتنظير السوسيولوجي للحركات الاجتماعية؛ سعيا منا إلى توفير أرضية نظرية تخوّل لنا قراءة الحركات الاجتماعية الحضرية كإفراز لأزمة المدينة التابعة في خطوة ثانية، فهذه الأزمة هي نتاج لمسار تاريخي طويل لا يمكن فهم طبيعته إلا بالوقوف على أهم السمات التي طبعت مسار التحضر في مجتمعاتنا، وهو ما سيقودنا إلى الحديث، في عنصر ثالث، عن الفواعل الاجتماعيين في الوسط الحضري لنقرأ طبيعة فعلهم في ارتباطه بأوضاع التبعية. في عنصر أخير، سنجد أنفسنا ملزمين بمعالجة مسألة الحركات الاجتماعية الحضرية والتغير الاجتماعي.

موطن الجدة في هذا العمل هو أن هذه المقاربة ستخول لنا النظر إلى مجتمعاتنا على أنها مجتمعات تمتلك ديناميكيتها الخاصة ولها تاريخيتها (historicity) التي لا يمكن أنْ تختزل في مجرد فعل الدولة باعتبارها فاعلا مركزيا في هذا النمط من المجتمعات؛ لأن عدد الفواعل الآخرين لهم حضورهم في تشكل تلك التاريخية. فإذا كان دور المدينة في مجتمعاتنا هو غير الدور الذي لعبته المدينة الغربية في عملية التنمية، فمعنى ذلك أننا إزاء تجربة تاريخية مخصوصة ينبغي فهمها في إطار تلك العلاقة التي قامت بين التحضر والتصنيع في مجتمعات شكلت التجربة الاستعمارية منعرجا حاسما في مسيرتها.

نقول ذلك لأن الاستعمار قد شل حركة مجتمعاتنا عبر إدراجها ضمن بوتقة التقسيم العالمي للعمل، مما حكم عليها بالتخصص في إنتاج المواد الأولية التي تسهّل عملية التصنيع في بلدان المركز وفوت عليها، بالتالي، فرصة التصنع. فنحن إذن إزاء تشكيلات اجتماعية لا تنبع فيها ديناميكية التغير من داخلها بقدر ما هي مرتبطة بتلك العلاقة التي تقوم بينها وبين مستعمريها. فالرابط إذن ليس مجرد رابط يقوم بين قوى متكافئة، بل هو رابط تبعية باعتبار أن اللاتكافؤ

(inequality) هو قوام هذه العلاقة. لتوضيح طبيعة هذه الأخيرة لا بد لنا من الوقوف حيال بعض المفاهيم قصد فحصها وضبطها لأنها ستسهل علينا فهم جوهر تلك العلاقة.

2 - مفاهيم البحث

قبل البدء في تحديد مفاهيم البحث حري بنا أن نتعرف إليها بغية الوقوف على الرابط الذي يقوم بينها. فإشكالية البحث لا تتضح إلا عبر ذاك الارتباط الجدلي بين تلك المفاهيم، وإلا كانت عملية ضبطها مجرد عملية استعراضية لا تفضي إلى بلورة تصور واضح للمسألة المدروسة. فبما أننا سنهتم بموضوع الحركات الاجتماعية في المدينة التابعة فإن المفاهيم التي نعتبرها مفتاحا لذلك هي: الحركة الاجتماعية (social movement)، التحضر (urbanization) والتبعية (dependence) لذلك سنقف حيال كل واحد منها قصد ضبطه وتحديد أبعاده ثم بيان مدى إجرائيته في بحثنا هذا.

أ - مفهوم الحركة الاجتماعية (social movement):

يعتبر التنظير السوسيولوجي للحركات الاجتماعية نتاجا لفترة تاريخية معينة، باعتباره قد عقب فترة سيطر فيها التنظير البنيوي والتطوري على ساحة علم الاجتماع - فلقد عرفت أوروبا، وإلى حدود الستينيات، هيمنة الفكر الماركسي الذي انبنى على فكرة الصراع الطبقي وقدم التاريخ على أنه تعاقب لأنماط إنتاج. فكأن المجتمعات الإنسانية، بمقتضى هذا التحليل، سائرة في اتجاه مرحلة تاريخية تنتهي فيها الصراعات الطبقية بعد أن تصبح ملكية وسائل الإنتاج ملكية جماعية، غير أن هذه المرحلة لم تتحقق مما سمح بالقول بأن الفكر الماركسي فكر طوباوي لأنه بحث، عبر مقولة الثورة وديكتاتورية البروليتاريا، عما يجب أن تكون عليه المجتمعات. هذا الفكر تفرع إلى تيارين يقول أحدهما بدور الحزب والمثقف في تحقيق تلك الثورة، وضمان إنجاز المشروع الشيوعي، فكانت بذلك تاريخانية «انطونيو غرامشي» (historicity) الذي وجد حديثه عن المثقف العضوي والمثقف التقليدي صدى عميقا لدى النخبة المثقفة والأوساط الجامعية في بلداننا باعتبارها قوى تائقة إلى التحرر والانعتاق من أغلال التبعية والهيمنة الأجنبية. في مقابل هذا التيار ظهر تيار ثان عرف بالتيار البنيوي (structuralism)، طور أصحابه تصورا آخر يقوم على اعتبار البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية محددة لممارسة الأفراد. لم يعد، في إطار هذا التيار، الحديث ممكنا عن الوعي الطبقي ودور الطبقات في صنع التاريخ؛ لأن تلك البنى تعيد إنتاج ذاتها ليصبح التاريخ مجرد عملية تكرارية يقصى منها المهيمن عليه ليؤمِّن، في المقابل، المهيمن شروط استمرار سيطرته. فإذا كان التاريخانيون (les historicistes) يشددون في تحاليلهم على معاني التحول والتغير ودور الذات الإنسانية في صنع تاريخها فإن البنيويين (les structuralistes) قد

أعدموا من قاموسهم مقولة التاريخ أصلا مادامت ممارسات الأفراد محددة ببنى تتجاوز ذواتهم ولا سلطة لهم عليها. نحيل في هذا السياق على تنظيرات كل من «لويس التوسير» و«نيكوس بولانتزاس» اللذين لم يجد فكرهما امتدادا في الفترات اللاحقة بعد أن أصبح منظورا إليه على أنه ضرب لإرادة قوى اجتماعية تائقة إلى التغير والتحول، ذلك أن مسار التصنيع في أوروبا قد أفرز فئات جديدة تؤمن بحقها في الرقي الاجتماعي وامتلاك قسط أوفر من فائض العمل، خصوصا أنه أضحى بإمكانها التنظم في إطار هياكل تؤمن لها حق الدفاع عن مصالحها وفرض مطالبها السياسية والمهنية كالنقابات والأحزاب والمجالس العمالية وغيرها. خارج الإطار الأوروبي شكلت حركات التحرر في كل من أفريقيا وآسيا دافعا إلى الاهتمام بهذه الأشكال الجديدة للصراع بين المهيمن والمهيمن عليه. هذا يعني أن التمثل التطوري للتاريخ، الذي كان يحصر الحركة في المجتمعات المصنعة أخذ في الانحسار، وأن ما يحدث في مجتمعات أخرى لم تشهد التجربة الصناعية يستحق الاهتمام، وهذا ما شرَّع التنظير الذي يقوم على منطق الفعل والحركات الاجتماعية. فإلى حدود نهاية الستينيات كان التنظير السوسيولوجي الماركسي مركِّزا على الصراع بين الطبقة البورجوازية والطبقة العمالية (البروليتاريا) لينظر بذلك إلى الحركة العمالية على أنها القوة الوحيدة التي بإمكانها أن تنجز مشروعا مجتمعيا جديدا غير أن فترة السبعينيات والثمانينيات جاءت لتؤكد أن الحركات الجديدة، وعلى هامشيتها، يمكن أن توجه التاريخ وجهة جديدة. صحيح أن الحركات الجهوية والبيئوية والنسوية لم ترتق إلى مستوى قوة الحركة العمالية وتنظمها، غير أنها حركات قادرة على استقطاب فاعلين اجتماعيين جدد لهم مواقعهم داخل المنظومة الاجتماعية وقادرين على إحداث توازنات جديدة لأن بعضها تطور من مجرد حركات تقاوم الإقصاء وتطالب بالحق في الصحة والسكن والتعليم وممارسة الحق المدني إلى حركات تتجاوز الإطار القومي لتقاوم تيار العولمة (Alter- mondialiste).

مثل هذا النمط الجديد من الحركات شكل موضوع اهتمام لكل من «ألان توران» و«ألسندرو بيزورنو» و«كولان كراوتش». لقد بات منظورا، بمقتضى هذا التنظير الجديد، إلى الفعل الاجتماعي على أنه يخترق كل المجتمعات، وأن الحركات الاجتماعية تختلف طبيعتها باختلاف النسق المجتمعي الذي يفرزها لتدرك الحركة الاجتماعية على أنها شكل من أشكال التعبئة يحمل مشروعا مجتمعيا جديدا، بغض النظر عن تحققه أو عدم تحققه. فمفهوم الحركة الاجتماعية حينئذ لا يحيل إلى تجربة تاريخية محددة أو تنظيم اجتماعي بعينه، بل هو أداة تحليلية تمكِّن من فهم الصراعات الاجتماعية والرهانات التي تحكمها في نسق مجتمعي ما. فلقد أشار «توران» في كل مؤلفاته إلى تعدد الأنماط المجتمعية واختلافها (نمط ما قبل صناعي - نمط صناعي - نمط ما بعد صناعي - نمط تابع... إلخ) وإلى أن الصراعات

الاجتماعية تحكمها توجهات ثقافية ترتبط بطبيعة العمل والتراكمات في نمط مجتمعي محدد. لقد استلهم هذا المفكر تمشيه السوسيولوجي الجديد من مفهوم «وضعية الشغل» (Sit-uation de travail) الذي أخذه عن «جورج فريدمان» عندما عمل تحت إشرافه في مركز الدراسات السوسيولوجية في أواسط الخمسينيات ومن متابعته لمسار تطور التصنيع في مجتمعات أوروبا عندما تمكن من رصد ثلاث حقب أساسية ميزت ذاك المسار وهي:

أ - الفصل بين الورشة وإدارة المؤسسة الصناعية.

ب - تفكك وتلاشي الحقبة الأولى.

ج - حقبة ثالثة فقد فيها العامل كل سيطرة على مادة عمله بحيث لم يعد له من مهمة إلا إدارة نظام الإنتاج.

فهدف علم الاجتماع، وفق «توران»، هو الكشف عن حركات المجتمع والمساهمة في تشكلها، وبالتالي تحطيم كل ما يفرض وحدة تقوم على القيم والسلطة على مجموعة ما لأنه مقتنع بأن عالم الاجتماع لا بد من أن يكون رجل فعل سياسي، ولعل ذلك ما ميزه عن علماء الاجتماع في عصره، من أمثال «جورج بالانديه» و«بيار بورديو» و«ريمون بودون» و«ميشال كروزييه».

لقد بين «توران» في قراءاته لمختلف الحركات الاجتماعية في العالم أن هذه الأخيرة ليست على الدرجة نفسها من القوة والضعف وأن مصائرها مختلفة. فهي إما أن تتمأسس (Institu-tionnalisation)، وذلك بأن تتحول إلى مجموعة ضغط ولنا في الحركة النقابية الأوروبية خير مثال على ذلك، وإما أن تكتسب طابعا تجاريا (Commercialisation)، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى الحركة التعاونية للمربين في فرنسا على سبيل المثال. وقد تصبح الحركة إطارا للتنشئة (Socialisation) عندما تتيح الفرصة لأعضائها لعقد اللقاءات والاجتماعات فتخلق فيهم جملة من التقاليد.

شكل آخر قد تنتهي إليه الحركة الاجتماعية ألا وهو دفع النفس النضالي وتجذير جملة من القيم يُجمع من خلالها الأعضاء على مصارعة خصم ما والحركات المناوئة للعولمة في عصرنا الحالي خير تجسيد لما اعتبرناه ترسيخا وتجذيرا لهذه القيم الصراعية (radicalisation). الهدف من هذا التنميط هو الإشارة إلى أن الحركة الاجتماعية يختلف شكلها من نمط مجتمعي إلى آخر، وتتفاوت درجة حدتها وقوتها فتنتهي إلى بناء مشروع مجتمعي متكامل، أو تتلاشى وتضعف وقد تسقط في أشكال مختلفة من العنف والتطرف. فالحركات الطلابية في العالم عديدة ومتنوعة غير أن حركة ماي 1968 بفرنسا، على سبيل المثال، تبقى حركة لها فرادتها وخصوصياتها؛ لأنها لا يمكن أن تتكرر في أي مكان من العالم. قد تشهد حركات أضعف أو أقوى منها ولكن من غير الممكن أن تظهر حركة مطابقة لأصل هذه الحركة لأن التاريخ، من منظور فعلاني، لا يعيد نفسه.

ب - مفهوم التحضر (urbanization)

بحكم أن علم الاجتماع الحضري علم حديث النشأة فإن مفهوم التحضر(urbanization) الذي ينبني عليه هذا العلم، يختلط لدى البعض بمفهوم الحضارة (civilization)، لذا نشير في بداية تحديدنا إلى أن المفهوم الأول أكثر دقة وعلمية من الثاني (الحضارة)؛ لأنه يستعمل في حقل علمي مخصوص هو علم اجتماع المدينة، بينما يرد مفهوم الحضارة على ألسنة الأدباء وعلماء اللغة وغير المختصين في علم الاجتماع؛ للإشارة إلى تراث شعب ما بما فيه من آداب وفقه وعلوم وغيرها، فيتحدثون مثلا عن الحضارة العربية والحضارة الغربية والحضارة الإغريقية والهندية في لهجة لا تخلو من الانحياز والمفاضلة يمليها الانتماء إلى هذه الحضارة أو تلك. فلقد ظهر مفهوم «التحضر» في خضم التحولات التي شهدتها مجتمعات أوروبا الغربية بفعل ما أحدثته الثورة الصناعية من تغييرات في أنماط الحياة والتفكير، وما أتت به من طرائق وتنظيمات جديدة في العمل ساهمت في ولادة «المانيفاكثورة» الصناعية وتحول الاهتمام من النشاط الفلاحي في الريف إلى النشاط الصناعي في المدينة، لتصبح هذه الأخيرة مركز ثقل في المجتمعات السائرة في طريق التصنيع بحكم ما عرفته من ظواهر جديدة اتخذ منها علم الاجتماع الحضري موضوعا له. في مفهوم «التحضر» إذن إشارة إلى أن الحاضرة (المدينة) أضحت موطنا لجملة من التناقضات والصراعات نتيجة ظهور قوى اجتماعية جديدة ارتبطت ولادتها بالظاهرة الصناعية. صحيح أن المدينة كإطار حياة قد سبقت الثورة الصناعية غير أنه لا بد من الانتباه إلى أن سكان المدينة ما قبل الصناعية كان منظورا إليهم على أنهم يعزفون عن العمل والحركة والإنتاج ويميلون إلى العيش بين أحضان البذخ والرخاء، وهي قيم ساهمت الثورة الصناعية في تبديلها وتغييرها ليتحول الارستقراطي إلى رأسمالي يقدس قيم التراكم وتوظيف الثروة في مجالات الصناعة والإنتاج، حتى بات الحديث عن الرأسماليين - كطبقة اجتماعية - ممكنا بعد أن وعوا مصالحهم ونجحوا في نحت فكرهم وثقافتهم وبالتالي أيديولوجيتهم.

لقد تابع علماء اجتماع المدينة هذا المسار التدريجي للتصنيع، وحاولوا رصد انعكاساته على حياة المجتمعات وثقافتها، فكان أن تفرعت عن ذلك مدرستان: مدرسة شيكاغو في نهاية العشرينيات من القرن الماضي، وهي عبارة عن امتداد للتصور الوظيفي لأنها تنظر إلى المدينة كأيكولوجيا حضرية (urban ecology)، وبالتالي هي محيط مصغر يتفاعل مع المحيط الاجتماعي الموسع ويساهم في ضمان اشتغال النسق الاجتماعي الشامل.

نلمس في مفاهيم هذه المدرسة بصمة المتن التفاعلي الرمزي الذي يطرح من حسابه معاني التناقض والصراع الاجتماعي، ويشدد على معاني اللحمة والتكامل والاندماج. في مقابل هذا التصور ظهرت المدرسة الألمانية امتدادا لمدرسة فرانكفورت التي اتخذت مع كل من «وليام

رايش» و«إريك فروم» و«هربرت ماركوز» من أزمة المجتمعات الصناعية موضوعا لدراساتها، ثم عُمِّق هذا الاتجاه مع علماء اجتماع المدينة الماركسيين عندما أدركوا المسألة الحضرية من زاوية الصراع الاجتماعي؛ إذ المدينة في اعتبارهم إطار لإعادة إنتاج تناقضات المجتمع الصناعي وموطن لنشأة الحركات الاجتماعية (M. Castells, H. LEFEBVRE).

في سياق تاريخي وحضاري مغاير تطرق علماء اجتماع المدينة في مجتمعات أفريقيا وآسيا إلى نمط جديد من التحضر وسموه بأنه «جنوني» و«فوضوي» و«مضطرب»؛ لأنه لم يتواكب مع نمط تصنيع، وبالتالي كانت النتيجة أن تهدمت البنى التقليدية لتلك المجتمعات وعجزت المدينة عن أن تكون حلقة وظيفية في التنمية، حتى أن بعضهم ذهب إلى حد الحديث عن تحضر متضخم (hyper- urbanisation) أصبح بمنزلة سرطان ينخر كيان المجتمع، وينذر بانفجارات اجتماعية رهيبة قد تذهب بمكتسبات قرون من الزمن. فلأن هذه المجتمعات قد خضعت لقوى الاستعمار فترات متفاوتة من الزمن، كان من نتائج ذلك أن تهدمت أنماط الإنتاج فيها وتكسرت بناها التقليدية؛ لتصبح بذلك تشكيلات تابعة اختلت فيها العلاقة بين الريف والمدينة، ما جعل هذه الأخيرة قبلة لأعداد غفيرة من النازحين تبحث عن العمل وعن ظروف أفضل للحياة. لقد شكلت مدن القصدير، التي كانت عبارة عن أحزمة حمراء تحاصر المدينة التاريخية (la médina)، مظهرا من مظاهر بؤس تلك الجماهير المفقَّرة والمهمشة، وبؤرة من بؤر التوتر، فكان أن ظهر جيل من علماء الاجتماع العرب اتخذ من هذه الظواهر مادة لعملهم نذكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر إبراهيم سعد الدين وحسن فتحي في مصر، وفرج السطمبولي ومرشد الشابي في تونس، متأثرين في ذلك ببعض المفكرين الغربيين من أمثال جاك بارك (Jacques Berque) وأندريه نوشي (Andre Nouschi) وبول سيباق (Paul Se- bag) ومانويل كاستالز (Manuel Castells) وغيرهم كثير.

أردنا فقط أن نلفت انتباه قارئنا إلى قوة الرابط بين التحضر المتضخم والتبعية.

فما الذي نعنيه بهذا المفهوم الأخير؟

ج - مفهوم التبعية (dependence)

كثيرا ما يختلط في أذهان القراء مفهوم التخلف (under-development) بمفهوم التبعية (dependence) فيستعملون الواحد منهما على أنه صنو للآخر، وهذا خطأ شائع سنعمل على إزالته عبر التمييز بينهما.

المجتمع التابع هو مجتمع فقد قدرته على تنمية ذاته بذاته، بعد أن انخرط في منظومة حكمت على اقتصاده بألا يكون إلا اقتصادا مكملا لاقتصادات المركز الذي بات يتحكم في حركته. معنى ذلك أن وضعية التبعية وليدة الاستعمار حيث حكم على المستعمرات بألا تقوم فيها التنمية إلا على إنتاج المواد الفلاحية والمواد الأولية، التي هي شرط من شروط إعادة

إنتاج قوى العمل في بلدان المركز. فاستيراد هذه المواد بأثمان بخسة من شأنه أن يجعل كلفة المصنوعات، بما فيها أجرة اليد العاملة، غير باهظة، وهو ما يضخم أرباح الرأسماليين ويفوت على المستعمرات فرصة التصنيع ما دامت موادها تلك تعاد إليها مصنعة. لقد تحدث بول بايروخ (Paul Bairoch) عن المأزق الذي تردت فيه مجتمعات العالم الثالث(*) وبيار جاليه عن عمليات النهب والاستغلال التي تخضع لها تلك المجتمعات بفعل انخراطها في منظومة التقسيم العالمي للعمل(**)، وهي تصورات وجدت عمقها الحقيقي مع الاقتصادي المصري سمير أمين الذي تحدث لاحقا عن تنمية لا متكافئة(***) لم تتحقق فيها عملية التراكم الرأسمالي بفعل ظروف داخلية وأخرى خارجية، ولم تشهد فيها التشكيلات الاجتماعية المحيطية نضج القوى المنتجة بما يؤهلها لتحقيق تنمية متمركزة على ذاتها (Développement autocentré) نتيجة عدم توافر الظروف الموضوعية لعملية التصنيع. في صميم تحاليل هذا المفكر يظل المعطى التاريخي أساسيا في تفسير عدم تدرج التشكيلات المحيطية باتجاه نمط الإنتاج الرأسمالي: طبيعة التركيبة الاجتماعية لهذه المجتمعات واعتماد اقتصاداتها على التجارة بعيدة المدى عاملان أساسيان لتفسير ذلك ينضاف إليهما الاستعمار الذي جاء ليفكك تلك البنى ويخضعها لمتطلبات نمط الإنتاج الرأسمالي. في الاتجاه نفسه، وفي إطار حديثه عن التجارب التنموية لهذه التشكيلات، ذهب قوندر فرانك (Gunder Frank) إلى حد الحديث عن تنمية التخلف؛ لأن تلك التجارب التنموية لم تنته إلا إلى تعميق وضعية التبعية بعد أن غرقت البلدان المعنية في مديونية تزداد ثقلا من سنة إلى أخرى: «إن الاعتقاد السائد هو أن النمو الاقتصادي يحدث في سلسلة متعاقبة من المراحل الرأسمالية، وأن الدول المتخلفة اليوم لاتزال في مرحلة توصف أحيانا بأنها مرحلة أصيلة من التاريخ اجتازتها الدول المتقدمة حاليا منذ زمن بعيد. ولكن حتى بعض المعرفة المتواضعة للتاريخ تبين أن التخلف ليس شيئا أصليا أو تقليديا، وأن كلا من ماضي الدول المتخلفة وحاضرها لا يشابه ماضي الدول المتقدمة اليوم في أي ناحية ذات أهمية. إن الدول المتقدمة اليوم لم تكن أبدا متخلفة، حتى إن كانت غير متطورة وغير نامية... علاوة على ذلك فإن الأبحاث التاريخية تثبت أن جزءا كبيرا من التخلف المعاصر هو نتاج تاريخي لماضي وحاضر العلاقة الاقتصادية، وكذلك علاقات أخرى قائمة بين الدول المتخلفة التابعة والدول المحورية المتطورة في الوقت الحاضر»(****).

(*) Paul Bairoch: Le tiers ? monde dans l?impasse, Editions Gallimard, 1971.

(**) Pierre Jalée: Le pillage du tiers- monde, François Maspero, Paris, 1979.

(***) Samir Amine: Le développement inégal, Editions de Minuit, Paris, 1973.

(****) آندريه جوندر فرانك - تنمية التخلف - سلسلة عالم المعرفة - من الحداثة إلى العولمة (ج١)، العدد 309 نوفمبر 2004، تأليف ج. تيمونز روبيرتس وإيمي هايت، ترجمة سمر الشيشكلي، ص 245.

لم يتحدث هذا المنظر عن بلدان متخلفة في المطلق بل تحدث عن بلدان متخلفة تابعة لا يزيدها ارتباطها بالمركز إلا تفقيرا، وهذه النظرة تبدو أكثر تطرفا إذا ما نظرنا إلى المسألة من زاوية منظر آخر اهتم هو بدوره بمسائل التنمية والتبعية في بلدان أمريكا اللاتينية. فلقد نقد «فريديريك هنريك كاردوزو» ما ذكره أندريه ڤوندر فرانك من أن التبعية لا تفرز إلا الفقر ولا تعمق إلا واقع التخلف مبينا أن التنمية والتبعية لا تتنافيان وأن أشكالا من التنمية في ظل التبعية تظل ممكنة لأن تحليل «ڤوندر فرانك» يفترض تقسيم العالم إلى قطبين: قطب مغرق في الفقر والتخلف، وقطب ثان على ثراء فاحش. البلدان التابعة، من منظور كاردوزو ليست على الدرجة نفسها من التخلف، باعتبار أن علاقة التبعية لا تفرز بالضرورة التركيبة الاجتماعية نفسها: «إن عبارة «تنمية التخلف» (في أ. ج. فرانك) تلخص غلطة أخرى. في الواقع، إن افتراض أن «هناك افتقارا بنيويا للدينامية» في الاقتصادات التابعة بسبب الإمبريالية يسيء تفسير الصيغ الفعلية للإمبريالية الاقتصادية، ويقدم فهما سياسيا غير دقيق للوضع. من الضروري فهم أنه من الممكن - في أوضاع معينة - توقع التنمية والتبعية (معا). سيكون من الخطأ تعميم هذه العمليات على العالم الثالث بكامله. إنها تحدث فقط عندما تعيد الشركات الكبرى تنظيم تقسيم العمل العالمي وتضم أجزاء من اقتصادات تابعة في خططها للاستثمار المنتج. وهكذا فإن أغلب دول العالم الثالث ليست بالضرورة منغمسة في تلك الحالة البنيوية الخاصة»(*).

غايتنا من هذا العرض النظري هي إثبات أن مجتمعاتنا لا تعيش حالة من التخلف مرتبطة بطبيعة ثقافتها وبناها الاجتماعية، تجعلها في حاجة إلى الاحتكاك بحضارات أخرى أكثر «تقدما» منها كي تأخذ عنها سر تقدمها. مثل هذا التصور من شأنه أن يحجب حقيقة الرابط الذي يقوم بينها وبين مجتمعات المركز، وهو رابط، كما أسلفنا الذكر، يقوم على الاستغلال والهيمنة. مفهوم «التخلف»، ما لم يقرن بمفهوم «التبعية»، يبدو مفهوما واعدا لأنه يفترض أن مجتمعاتنا ستقطع مراحل النمو نفسها التي قطعتها مجتمعات المركز لتبقى المسألة مسألة وقت لا غير. هذا الافتراض تسفهه حقيقة الوقائع التاريخية؛ لأن تدفق رؤوس الأموال الأجنبية في البلدان التابعة بكل من قارتي أفريقيا وأمريكا لم يزدها إلا إغراقا في التبعية، وهو ما سيخلق واقعا جديدا تجد فيه تلك البلدان نفسها مضطرة إلى قبوله والتعامل معه. من هذه الزاوية نعتبر الحركات الاجتماعية الحضرية في مجتمعاتنا إفرازا له.

3 - الحركات الاجتماعية الحضرية كنتاج لأزمة المدينة التابعة

لأن التحضر في مجتمعاتنا لم يتزامن مع حركة تصنيع فإنه قد أفرز حالة من التبعية انعكست بدورها على حياة المدينة. فمدننا تميزت بطابعها الخدماتي وكادت تنعدم فيها الوظيفة الإنتاجية، لأن دولة الاستقلال اتخذت منها حلقة لـ «تعصير» المجتمع، خصوصا الريفي منه، إذا أخذنا في الاعتبار أهمية القطاع الفلاحي في الدخل القومي الخام. فإذا اتخذنا من المدينة الغربية

(*) فرناندو هينريك كاردوسو: التبعية والتنمية في أمريكا اللاتينية، سلسلة عالم المعرفة: من الحداثة إلى العولمة، العدد 309، نوفمبر 2004، ص 270 و271 .

نموذجا للمقارنة تبين لنا أن ظهور المدينة في المجتمعات المصنعة قد ارتبط تاريخيا بظهور الصناعة والمصانع حتى أن أكبر الأحياء السكنية في المدن الصناعية كانت أحياء عمالية، ولنا في مدينة «مانشستر» الإنجليزية خير مثال، حتى أن السياسات الحضرية في تلك المجتمعات كانت تتخذ من إدارة الصراعات الاجتماعية بين مالكي وسائل الإنتاج والقوى العاملة رهانا رئيسيا لها؛ إذ كانت تهدف إلى تشتيت الأحياء العمالية في مستوى المجال بهدف إضعاف التحركات العمالية التي كانت تستمد قوتها من تمركز العمال في فضاءات العمل والسكن؛ متعللة في ذلك بالتخفيف من حالة الاختناق التي تعيشها تلك المدن من جراء الاكتظاظ وبالحفاظ على صحة ساكنيها من الأوبئة والأمراض المعدية.

لم يكن الأمر على الشاكلة نفسها في مدن لم تشهد مجتمعاتها حركة تصنيع حقيقية؛ لأنها لم تكن إلا حلقة وصل بين اقتصاد محلي هش يقوم على الإنتاج الفلاحي والنشاط السياحي وتصدير المواد الأولية من جهة، والرأسمال الأجنبي الوافد عليها من بلدان عديدة من جهة ثانية. ذاك ما يفسر تطور القطاع الخدماتي في هذه المدن وانهيار الوظيفة الإنتاجية، حتى أن المدينة أضحت في أذهان مواطنينا رمزا لحياة الرفاه لما تتوافر عليه من مرافق الحياة الضرورية (النور الكهربائي - الماء الصالح للشرب - المدرسة - السوق - المستشفى - الطريق المعبدة... إلخ)، وهي صورة ذات تأثير مضاعف وخطير على مستقبل هذه المدن: انسياق سياسة الدولة في اتجاه الاستجابة لهذه الحاجيات الآخذة في التفاقم يوما بعد يوم، وتطور رأي عام حضري يعتبر نجاح سياسة تلك الدولة مرتهنا بمدى قدرتها على تلبية تلك الحاجيات. في هذا الاتجاه ستنشأ حركات اجتماعية مدينية تنعقد مطالبها عن الانخراط في بوتقة حياة حضرية تقوم على قيمة الاستهلاك. تاريخ مدننا في أواخر السبعينيات وأواسط الثمانينيات يشهد على أن غلاء المعيشة والنقص في بعض التجهيزات في مناطق معينة من تلك المدن كان سببا في انفجارات اجتماعية رهيبة وصلت حد الأحداث الدامية ووضع السلطة السياسية موضع سؤال. فمدن مثل تونس والدار البيضاء والجزائر والقاهرة والخرطوم وطهران لم تكن بمنأى عن هذه الأحداث بفعل تأزم الأوضاع الاجتماعية(*).

فئات حضرية واسعة من جمهور الكادحين ومتوسطي الدخل وجدت نفسها في مواجهة ظروف معيشية قاسية، فكانت ردة فعلها عفوية وغير مؤطرة سياسيا، لذلك لم تفض تلك الحركات إلى تغييرات تذكر باستثناء حالة إيران لأسباب يطول شرحها في هذا المقام، وقد تخرج بنا عن قصدنا. ما يمكن استنتاجه هو أن كل هذه الحركات إنما ظهرت لأن البلدان المعنية تعيش وضعا مشتركا، وإن اختلفت الأنظمة السياسية والتركيبات الاجتماعية ألا وهو وضع التبعية.

(*) Voir Claude Liauzu: "Crises urbaines, crise de l'Etat, mouvements sociaux", p: 23-41, in: Etat et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen- orient, Colloque C.N.R.S - E. S. R. C, Paris, Mai 23-27, 1986.

عالم الفكر
العدد 1 المجلد 38 يوليو - سبتمبر 2009

حينئذ، فالمدينة في المجتمع التابع هي فضاء للاستهلاك الجماهيري، سمته انتفاخ القطاع الخدماتي، لأنها تحولت إلى قطب جاذب لسكان الأرياف المحيطة، وذاك ما أفضى إلى انعدام تمفصل (désarticulation) بين المجالين. بالعودة دوما إلى النموذج الغربي في التحضر، لا لكونه نموذجا مثاليا، بل لأنه أفرز حركة تصنيع، يمكن القول إن التحضر في سياق التبعية تمخض عن نسق عمراني (urban System) يستمد آليات بقائه واستمراره من ارتباطه بالخارج، ومن ثمة يتأثر اتساع الشبكة الحضرية وتدعمها بحركة تدفق رؤوس الأموال الأجنبية. ففي تونس، على سبيل المثال، وعلى الرغم من أن الدولة سلكت سياسة «اللامركزية» عبر خلق أقطاب تنمية في كل من جهات الوسط الغربي والشمال الغربي والجنوب الغربي لسد الفراغ الحضري، غير أن الهوة ازدادت اتساعا بين هذه الجهات من ناحية وشمال البلاد وسواحلها من ناحية أخرى؛ لأن الرأسمال الأجنبي فضل هذه الأخيرة حيث الموانئ وشبكة الطرقات زيادة على تمركز اليد العاملة في المراكز الحضرية الكبيرة. من هذه الزاوية يتسنى لنا التأكيد أن أزمة المدينة، وبالتالي الحركات الاجتماعية التي هي نتيجة طبيعية لها، لا يمكن أن تفسر إلا في ضوء هذا الارتباط بالخارج. فتحضر مدننا من دون تصنيع لا يمكن إلا أن يفضي إلى حالات من الانتصاب العشوائي في أطرافها فتتشكل حولها أحزمة حمراء تنذر بانفجارات اجتماعية رهيبة، بحكم أن القوى المجتمعية المهمشة والمقصية ليس أمامها من حل للانخراط في منظومة حضرية تلفظها إلا خلخلة الوضع القائم وزعزعة بناء حضري تستفيد منه شرائح مجتمعية ترتبط مصالحها بالرأسمال الأجنبي.

في الحقيقة لا يرقى مثل هذا الغليان الحضري الصادر عن فئات اجتماعية مهمشة وغير حاملة لرهانات إلى مستوى الحركات الاجتماعية القادرة على تغيير الوضع القائم وتوجيه حركة المجتمع الوجهة التي تخدمها. لقد شهدت تونس إبان «ثورة الخبز» بتاريخ الثالث من يناير 1984 مفارقة نحتاج في تفسيرها وتحليلها إلى عدد من الصفحات، تمثلت في انقلاب الجماهير المتظاهرة على نفسها بعد أن كان فعلها موجها ضد السلطة الحاكمة: شهد النصف الأول من اليوم المذكور احتجاجات بلغت حد التضحية بالنفس ورفع شعارات معادية للنظام السياسي القائم باعتباره مسؤولا عن زيادة سعر رغيف الخبز، في حين عرف النصف الثاني من اليوم نفسه مسيرات تأييد رفعت فيها شعارات موالية للسلطة. إنها عملية جلد للذات صادرة عن قوى هشة توجهها أهواء ونزوات منبعها نفوس يستشعر أصحابها حالات من الغبن والحرمان إذ لم ترق إلى مستوى من الوعي يخول لها تطوير فعل هادف ومنظم. قد يعزو البعض فعل هذه الجماعات إلى موالاتها للنظام السياسي القائم الذي أراد لها أن تلعب دور «الكومبارس» في تلك الأحداث قصد توجيه الرأي العام الوجهة التي يريدها، ولكن ذلك لا يتناقض مع منطق تحليلنا لأن تلك الجماعات جزء لا يتجزأ من الرأي العام الحضري.

فالولاءات القبلية والجهوية التي تجسدها ممارسات جماعات عاشت تجربة النزوح الجماعي من مختلف جهات البلاد وانتصبت في تخوم المدن بطرق عشوائية وخارقة للنواميس الحضرية لم تترجم إلى ولاءات اجتماعية قادرة على خلق الشعور في أفرادها بالانتماء إلى طبقة اجتماعية ما لها مطالب محددة، وهو ما جعل فعل تلك الجماعات لا يتجاوز حدود رد الفعل ضد ظروف آنية تعيشها مجموعات صغيرة تنتمي إلى الجهة نفسها أو تتحدر من قبيلة واحدة. فغالبا ما يشار إلى حي سكني ما على أنه حي «أولاد فلان» على اعتبار أن الأغلبية التي تقطنه تتحدر من الأصل القبلي نفسه. بكلمة أخرى، لم تتوصل الدولة إلى إذابة تلك الولاءات وصهرها ثم دمجها ليصبح الولاء لها لوحدها، على العكس من ذلك فإن السياسات الحضرية قد كرست تلك الشرذمة (cristallisation) وعمقت مشاعر الانتماء القبلي والجهوي عندما حكمت على أغلب السكان بالإقصاء والتهميش. يتجلى ذلك واضحا في ما يعيشه سكان الأحياء التخومية في العاصمة التونسية من معاناة خلال الموسم الشتوي نتيجة اجتياح مياه الفيضانات لفضاءاتهم السكنية؛ حتى أصبح المشهد مألوفا سنويا، ولكن الدولة تنجح، في نهاية المطاف، في لف المشكل وتطويقه لمنع ظهور حركة من شأنها أن ترتقي بالحدث إلى مرتبة الحدث السياسي. فكثيرا ما يرد في الخطابات الرسمية حديث عن «حماية المدن من الفيضانات»، كأن مدينة بكاملها مهددة بهذا النوع من الكوارث. والحقيقة أن الأحياء السكنية التي تشتكي من غياب البنى التحتية وانعدام التهيئة هي الأكثر عرضة من بقية المناطق الحضرية الأخرى لهذا الخطر. فنحن لسنا إزاء وضع تعيشه المدينة برمتها بل حيال ما تجنيه سياسات حضرية قامت على منطق التمايز والإقصاء على تجمعات سكنية لم تتوافر لها أبسط مقومات الإحاطة والتأطير من قبل الدولة. مثال آخر نستمده من واقع المجتمع البرازيلي يؤكد أن إدارة أزمة المدينة ومعالجتها بسلك سياسات ترقيعية أمنوية لا يفضي إلا إلى نتائج عكسية تزيد في تعقيد الأوضاع. فجدران الفصل بين الأحياء الراقية والأحياء الفقيرة، وتوفير أعوان الحراسة المنزلية والشخصية لم يزيدا إلا في تأجيج العنف وخلق بؤر التوتر في وسط حضري مأزوم؛ لأن ذلك لا يزيد إلا في إشعار المقصيين والمهمشين بوضعية الغبن والحرمان التي يعيشونها، وذاك عامل من عوامل تطور الجريمة وتكاثر عصابات المتاجرة بالمخدرات في مجتمعات أمريكا اللاتينية. هذه الأمثلة التي نجد لها امتدادات وتلوينات أخرى في كبرى المدن والعواصم تقيم الدليل على أن أزمة المدينة المعاصرة ليست إلا مظهرا من مظاهر أزمة تعيشها مجتمعات لاتزال إلى اليوم تعاني مخلفات الفترة الاستعمارية، وإن سعى حكامها - كل بطريقته - إلى إخفاء هذه الحقيقة عبر تقديم سياساتهم على أنها قطع مع الفترة الاستعمارية. إذا كان صحيحا أن هذه المجتمعات قد تخلصت من الاستعمار العسكري والإداري المباشر فإنه غير صحيح أنها نجحت في فصم روابط التبعية التي تشدها، رغم

أنفها، إلى الاقتصادات المركزية في العالم. إن استراتيجية القوى المهيمنة اليوم على العالم ليست اغتصاب الأرض كأرض من أصحابها أو السيطرة على منابع النفط فقط، بل كذلك ضرب كل حركات المقاومة أينما كانت ومهما كانت ألوانها. فهي اليوم في حرب سجال مع الحركات السياسية التي تستمد مرجعياتها من الدين، وقد تكون في فترة لاحقة في مواجهة مع نوعية أخرى من الحركات. لا تهمنا طبيعة الحركة بقدر ما يهمنا الخطر الذي تتوقعه تلك القوى من تدعم تلك الحركات؛ لذلك تحرص الولايات المتحدة الأمريكية على تمرير مشروعها في الشرق الأوسط عبر تصورها لشرق أوسط جديد تصفه بالكبير. لم يعد مطروحا على تلك الحركات أن تواجه أوضاعا داخلية لأن صراعها مع القوى الداخلية يمر حتما عبر صراعها مع قوى خارجية تشكل دعامة، مباشرة أو غير مباشرة، لأنظمة سياسية تستمد شرعيتها من ذاك السند الخارجي. بهذا المعنى تحدثنا عن الحركات الاجتماعية الحضرية في المدينة التابعة.

4 - الفواعل الاجتماعيون الحضريون في المدينة التابعة

انتهينا في المحور السابق إلى أن الحركات الاجتماعية الحضرية في المدينة التابعة ليست على درجة من القوة والتنظيم تسمح لها بتغيير العلاقات الاجتماعية، ولكن ذلك لا يمنع من الاعتراف بوجود فاعلين يتفاعلون بشكل ما مع الأوضاع الحضرية القائمة.

هؤلاء الفاعلون تفرزهم أزمة المدينة ونمط التحضر التابع فيتكيفون مع الأوضاع القائمة ويكيفونها وفقا لمصالحهم ومواقعهم داخل النسق الحضري.

أ - الدولة:

وهي الفاعل المركزي في المجتمعات التابعة لأنها تحدد إطار اللعبة الاجتماعية عبر القوانين والتشريعات التي تسنها في شتى مجالات الحياة. هي، إن شئنا، واضعة السياسات الحضرية التي، كما أسلفنا الذكر، لن تستهدف كل الفئات الاجتماعية بالقدر نفسه. فوظيفتها، من خلال تلك السياسات، هي الضبط (régulation) والإدماج (Intégration): ضبط مختلف القوى الاجتماعية التي هي في حالة صراع من أجل فرض الاعتراف بها والاستفادة من تلك السياسات، ولكن عملية الضبط تلك يرتهن نجاحها بمدى قدرة الدولة على الاستجابة لمطالب تلك الفئات وإلا فإن زمام الأمور سيفلت من بين يديها فتعبر تلك القوى عن مطالبها خارج الأطر القانونية. أما الإدماج فإنه الشرط الضروري لتتمكن الدولة من الضبط؛ لأن نجاحه يعني انخراط الفاعلين في المنظومة الحضرية واحترامهم لمختلف النواميس الحضرية. أما عن مجالات ذاك الإدماج فهي عديدة: السكن - الشغل - الصحة - التجهيز - التعليم - الترفيه، إلى غير ذلك من متطلبات الحياة في المدينة.

هاتان الوظيفتان يعسر تحققهما في نمط تنموي تابع؛ لأن الاقتصادات التي ترتبط ديناميكيتها بالخارج لا تقوى على توفير الموارد اللازمة لتمويل المشاريع الحضرية لذلك تحدثنا عن أزمة المدينة.

ب - أصحاب الرأسمال :

هاجس هذه الفئة هو تحقيق أقصى ما يمكن من الأرباح والاستفادة قدر الإمكان من الأزمة القائمة، وذلك بتوظيف كل إمكاناتهم المادية في شراء العقارات والبناءات التي سيسيطرون بها لاحقا على سوق السكن. بهذه العمليات سيخلقون حالة من الاحتكار تخول لهم التحكم في أسعار المباني والعقارات ليحققوا أرباحا طائلة. فهم يستفيدون من وضعية الإقصاء والتهميش التي تعيشها فئات عريضة من المجتمع الحضري، من خلال تحويل الأراضي المحتكرة إلى مقاسم غير قانونية؛ لأنهم يستغلون تهافتهم على أراض غير مهيأة بعد أن استحال عليهم الحصول على مساكن أو عقارات بالطرق القانونية.

في هذا الإطار تحدث بعض المهتمين بمسألة التحضر عن السكن السري (habitat clan-destin) والسكن الفوضوي (habitat anarchique) والسكن العفوي (habitat spontané)، في إشارة منهم إلى تلك التجمعات السكنية التي تنتشر على تخوم المدينة خارقة لكل النواميس الحضرية. فأصحاب الرأسمال حينئذ لا يساهمون في تفريج الأزمة بل يزيدونها تعقيدا لأنهم يلغون من حسابهم البعد الاجتماعي ولا يهتمون إلا بجانب الربح المادي. بمعنى آخر، هم يعيدون إنتاج شروط الأزمة ويساهمون في امتداد الفضاءات الهامشية في الوسط الحضري، باعتبار أن سكان تلك الأحياء يعانون، إلى جانب مشكلة السكن، عددا من المشكلات الأخرى، كالبطالة ونقص التجهيز وانعدام مرافق الترفيه وغيرها من مقومات الحياة.

ج - المهيئون العموميون :

ونقصد بهم الوكالة العقارية للسكنى وبنوك الإسكان وغيرها من المؤسسات العمومية التي تتكفل بتوفير العقارات والمساكن لطالبيها. هذه المؤسسات تشتغل، بدورها، في إطار ما ترسمه لها مختلف السياسات الحضرية فتستجيب لطلبات فئات وتقصي، في المقابل، فئات أخرى. فبنوك الإسكان، على سبيل المثال، لا تمكن كل طالبي القروض من المبالغ التي تخول لهم شراء مسكن أو عقار لأنهم لا يستجيبون للشروط الواجب توافرها للحصول على قرض، والتي من أهمها أن يكون المقترض منتميا إلى شريحة معينة من الدخل. معنى ذلك أن أصحاب الدخل الضعيف لا حظ لهم في الحصول على قرض، وأنهم محكوم عليهم بالإقصاء من سوق السكن، الشركة العقارية للبلاد التونسية (SNIT) في الخط نفسه يسير عمل الوكالة العقارية للسكنى (AFH)، التي تتكامل وظيفتها مع وظيفة بنك الإسكان وغيره من البنوك المقرضة؛ لأنها تتكفل باقتناء الأراضي الصالحة للبناء وتتولى تهيئتها ثم تسلمها جاهزة لكل من تمكن من

الحصول على قرض. فاعل عمومي آخر في مجال السكن يتوجه اهتمامه إلى ضعاف الدخل ومتوسطية من طالبي المساكن، غير أن نوعية المساكن التي ينتجها، وإن كانت تتناسب مع الحالة المادية لمقتنيها، لا تشكل فضاء سكنيا ملائما لفئات اجتماعية يتحدر أغلبها من أصول ريفية. لعل ذلك ما يفسر إدخال بعض التحويرات على بنية تلك المساكن بعد الحصول عليها. يتجلى واضحا، من خلال المعطيات السالفة الذكر، أن قدرة هذه المؤسسات على حل أزمة السكن في الوسط الحضري محدودة جدا، وأن الشرائح المجتمعية المستفيدة من خدماتها لا تمثل إلا نسبة ضعيفة من طالبي المساكن والعقارات، وبالتالي فإن المقصيين من سوق السكن محكوم عليهم بأن يوجدوا لأنفسهم الحلول التي يرتأونها وهذا ما يجرنا إلى الحديث عن فاعل جديد.

د - الفئات المقصية والمهمشة:

لأن المنطق الذي يوجه سوق السكن هو في الأساس منطق رأسمالي؛ فإن فئات اجتماعية عريضة ستجد نفسها خارج دائرة الاهتمام الفعلي للدولة لتعول، بالتالي، على إمكاناتها الذاتية في اقتناء العقار وبناء المسكن. هذه الوضعية ستجعلها لقمة سائغة للوسطاء والسماسرة الذين سيجدون الأرضية الملائمة للتعيش من أزمة هذه الفئات. فعجز هذه الأخيرة عن اقتناء العقار وبناء المسكن سيلزمها بقبول قوانين السوق السوداء، التي يسيطر عليها السماسرة والوسطاء؛ لأن اقتناء الأرض أو تسويغ مسكن لا يمر إلا عبرهم باعتبارهم أصحاب الخبرة والدراية في المجال. فإما قبول قوانين هذه اللعبة المفروضة وإما الانسحاب من هذه السوق للبحث عن سبل أخرى تكفل لهم تحقيق مطالبهم، وليس أمامهم من سبيل إلا اللجوء إلى المهيئين الخواص (Aménageurs privés) لاقتناء أراض ذات طابع فلاحي خارجة عن نطاق مثال التهيئة العمرانية، بمعنى آخر، ستحرم هذه الفئات من مختلف الخدمات الحضرية كقنوات التطهير وصرف المياه والنور الكهربائي والماء الصالح للشراب ووسائل النقل الحضري؛ لأن أحياءها منظور إليها على أنها «فوضوية» و«غير قانونية» (non réglementaire).

هذه القوى المقصية ستشكل بؤرا للتوتر الاجتماعي ومصدرا للانفلات الأمني كلما تعكر المناخ الاجتماعي وتأزمت الأوضاع ولكنها، كما أسلفنا القول، لا ترقى إلى مستوى الفعل الهادف والمنظم. على العكس من ذلك ستنجح الدولة في احتوائها عبر التعامل معها «كمناطق ظل» تستحق منها العناية والالتفاتة، وسيلقى ذاك التعامل تجاوبا كبيرا من قبل سكان تلك الفضاءات عندما يقدمون أنفسهم على أنهم ضحايا وضع ما وعلى أنهم في أشد الحاجة إلى المساعدة والانتشال. تتجلى هذه الذهنية خصوصا في المواسم والأعياد، وعند افتتاح السنة الدراسية حيث تنتصب طوابير من الناس أمام أبواب بعض المؤسسات في انتظار «توزيع المساعدات». لقد تغيرت نظرة الدولة إلى هذه النوعية من الأحياء، وذلك مقصود سياسيا بطبيعة الحال، حيث عملت على تحسين ظروف الحياة داخلها بأن زودتها بالنور الكهربائي

والماء الصالح للشراب وأوجدت لها مداخل ومخارج تفتحها على المدينة لمزيد من إحكام الرقابة عليها وإدماجها في المنظومة الحضرية.

بالإمكان القول، ومن خلال عرضنا لطبيعة مختلف الفواعل الاجتماعيين في الوسط الحضري، إن الدولة هي الفاعل المركزي في المجتمع التابع لأنها ماسكة بقوانين اللعبة الاجتماعية وقادرة على إدارتها بما يتوافق مع مصالح فئات اجتماعية محددة تشكل حليفا لمالكي زمام السلطة. في المقابل، تتسم الحركات الاجتماعية الحضرية بضعفها؛ لأن الفعل الجماعي المنطلق من شعور بالانتماء إلى فئة اجتماعية لها مصالحها ومطالبها الخصوصية منعدم لديها لذلك تنتهي دوما كل الحركات المطلبية إلى نقطة ما دون الصفر، عندما يتحول المطلب لفائدة الذات إلى مطلب ضد الذات، وذلك له انعكاساته الوخيمة على حياة المجتمع برمته.

5 - الحركات الاجتماعية الحضرية ومسألة التغير الاجتماعي

هل يعني قولنا بضعف الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة أن هذه الأخيرة لا تشهد تغيرا؟ هل يمكن الحديث، بناء على هذا الافتراض، عن مجتمعات «راكدة»؟ توفير الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ليس على قدر كبير من السهولة لأننا سنجد أنفسنا حيال موقفين متباينين من مسألة التغير الاجتماعي: خطاب سياسي وخطاب علمي.

الأول لا يعترف بالتغير إلا بقدر ما يكون في خدمة الأيديولوجية التي توجهه لذلك يتحاشى الحديث عنه صراحة ويشدد، في المقابل، على معاني «الاستقرار» و«التضامن» و«التكافل» ليقدم المجتمع على أنه جسم تتكامل مختلف أعضائه ليغيب بذلك بعد الصراع الاجتماعي، إذ يعتبره عرضا من أعراض «الفوضى» وتهديدا «لأمن» المجتمع و«توازنه». كل قوة تحمل مشروعا يتعارض مع المشروع السياسي القائم لا يمكن أن ينظر إليها إلا على أنها قوة «متمردة» و«مارقة» عن القانون، وبالتالي لا بد من تحييدها وتهميشها، وهذه هي آداب تعامل الأنظمة السياسية في المجتمعات التابعة مع الحركات السياسية التي تمتلك قدرا معينا من الاستقلالية.

الخطاب الثاني، وهو خطاب علمي، يضع الصراعات الاجتماعية في صميم اهتماماته؛ لأن مجتمعا بلا صراعات مجتمع لا وجود له. هذا القول يستدعي منا توضيحا نظريا حتى لا يذهب ظن القارئ إلى أننا من دعاة «الفتنة» و«التناحر». فنحن لا ننطلق في تصورنا من اعتبار الصراع نقيضا للاستقرار والنظام، على العكس من ذلك لأنه لا يمكننا أن نتصور الواحد منهما مفصولا عن الآخر. فمجتمع يشهد صراعات، وبالتالي حركة، لا يعني أنه مجتمع غير مستقر والدليل على ذلك أن المجتمعات الغربية عندما انتقلت من طور ما قبل التصنيع إلى طور التصنيع، ثم انتهت إلى مرحلة ما بعد التصنيع، لم تشهد اقتتالا وفتنا وحروبا، بل تم ذلك عبر ثورات علمية وتكنولوجية أفضت بدورها إلى تحولات سياسية واجتماعية وثقافية أسست

لقيم تحتضن تلك الثورات وتؤسس للحركة والتغير. صحيح أن ثمة فئات اجتماعية قد خسرت مواقعها في النظام المجتمعي الجديد غير أن ذلك لا يعني أن حياة المجتمع قد استحالت إلى فوضى، وأن مؤسسات المجتمع قد انحلت وتوقفت عن الاشتغال. هو، إن شئنا، صراع ينهي نظاما مجتمعيا سابقا ليُحلَّ محله نظاما جديدا؛ لأن مصطلحات «الفوضى» و«النظام» مصطلحات نسبية. ما عاشه البعض في النظام القديم على أنه «نظام» و«استقرار» يعيشه البعض الآخر في النظام الجديد على أنه «عين الفوضى». نعود من هذه الطريق إلى مقولة «آلان توران» الشهيرة من أن علاقة الذات بالشغل هي علاقة خضوع (Soumission) وخلق (Création) في الآن نفسه(*). خضوع من حيث إن العامل يعيش وضعية شغل محددة تفرض عليه جملة من الضغوط داخل مكان العمل وخارجه، وبالتالي لا يمكن فهم طبيعة فعله إلا في إطار تلك الوضعية؛ لأن ذاك العامل كفاعل اجتماعي سيتحرك باتجاه خلق الأطر المؤسساتية التي تكفل له الدفاع عن مصالحه من أحزاب ونقابات وجمعيات ومنظمات... إلى آخره من الأفعال الجماعية التي تتفاوت درجات تنظيمها تبعا للأنماط المجتمعية التي تحتضنها. بهذا المعنى لا يجوز لنا أن ننظر إلى مجتمعاتنا على أنها مجتمعات راكدة لا تعرف التغير، وهذا ما يطرح علينا ضرورة البحث عن مواطن الحركة والتحول فيها. سبق لنا، في موضع سابق من هذا المقال، أن أشرنا إلى أنها مجتمعات تابعة أي أن ديناميكيتها الداخلية مستمدة من ارتباطها بالخارج، وبالتالي فإن انخراطها في بوتقة العولمة يعتبر عاملا محددا في تشكل الحركات الاجتماعية الحضرية فيها. في عصر يتحدث فيه المنظرون عن نهاية الحدود ونهاية المجال لم يعد من موجب للحديث عن سيادة للدولة الوطنية، وبالتالي عن سلطة لهذه الأخيرة على المدينة. كانت السياسات الحضرية في ما مضى تترجم عن مخططات للتنمية تعطى فيها الأولوية لكل ما هو محلي وقومي، بحيث تعالج مسائل الشغل والسكن والنقل والتعليم والصحة على أنها حاجات مجتمعية تعالج في إطار ما تسمح به الإمكانات الوطنية، وهذا لم يعد ممكنا في عصر ثقافة «حقوق الإنسان» و«الديموقراطية» و«المواطنة» و«حرية التعبير»، أي عصر الفردانية الديموقراطية (l'individualisme démocratique). لم يعد الاجتماعي محددا في الحركات الاجتماعية؛ لأن الهويات المهنية والطبقية والوطنية، وبالتالي الهويات الاجتماعية، قد تفتت تحت وطأة اختراقات العولمة لبناءات اجتماعية عرفت بتركيباتها الطائفية والعرقية والإثنية وحتى الدينية؛ فظهرت بذلك حركات جديدة ذات طبيعة ثقافية؛ لأنها تعبر عن حالات القلق والخوف التي تساور الذات في عالم تهدد فيه الأخطار الإنسان في كل حين: الإرهاب، الحروب، الأسلحة النووية، تآكل طبقة الأوزون، الخطر البيئي، الإقصاء والتهميش نتيجة الانخراط في الاقتصاد المعولم. المقصود بالهوية في هذا السياق هو الصورة التي تتجلى فيها

(*) Voir Alain Touraine: Sociologie de l?action, Seuil, 1965.

الشخصية الاجتماعية للفاعل في وضعية ما وتحت وطأة ضغوطات محددة. فهذا المفهوم الذي نستعمله لا يشير إلى ذاك المفهوم الذي يرد على ألسنة البعض للدلالة على انتماء حضاري أو ديني ما (الهوية العربية الإسلامية مثلا)؛ إذ هو يحيل على ذات متحولة ومتغيرة، وبالتالي قادرة على التموقع في مختلف الوضعيات. فالهوية المهنية لاتتنافى مثلا مع الهوية الاجتماعية أو الوطنية أو الدينية لنفس الفاعل؛ إذ تتجسد كل منها في وقت مناسب. ولئن استطاعت بعض الجمعيات والمنظمات في الغرب أن تؤطر هذه الحركات وأن تجعل منها قوى قادرة على إسماع أصواتها والوقوف في وجه مهندسي العولمة فإن الأمر على خلاف ذلك في مجتمعاتنا بحكم تركيباتها الفسيفسائية التي ألمحنا إليها سابقا، وبحكم أنها أضحت مرمى لغزو خارجي.

في بعض المدن العربية الأخرى، وعلى الرغم من تدهور أوضاع الفئات الحضرية الشعبية والمتوسطة باستفحال البطالة وغلاء المعيشة وغياب التغطية الاجتماعية، سيطرت الهموم الإقليمية على الهم المحلي والوطني، أو بالأحرى تعبر تلك الفئات المهمشة عن نقمتها وغضبها من خلال تعاطفها أمام شاشات التلفزة مع ما تبثه القنوات الأجنبية من حالات الانتهاك والاعتداء على حق الإنسان في الحياة في كل من فلسطين والعراق وأفغانستان، من دون أن تجرؤ على ترجمة ذاك التعاطف إلى فعل نضالي وحركة مجتمعية. تعم حالات السخط على الموقف العربي المخجل والهيمنة الأمريكية وعلى الجنون الصهيوني، ولكن تستمر الحياة على وتيرتها المعهودة في مدن تضم ملايين السكان، يشترك أغلبهم في حالات الفقر والتهميش. فهل يحق لنا القول إن مجتمعاتنا تعيش حالة من الركود وإن الحركات الاجتماعية في مدننا قد ماتت؟

يبدو، للوهلة الأولى، أن الأمر كذلك ولكن ثمة حقيقة موضوعية لا بد من وعيها، وهي أن خمود الحركات التي كانت مدننا مسرحا لها في الربع الأخير من القرن الماضي لا يعود إلى موت القوى الاجتماعية التي كانت تقف وراءها بقدر ما يعود إلى الدور النشيط الذي أصبحت تلعبه، في المنظومة الحالية، الحركات الاجتماعية المضادة (counter-movements). فكثيرا ما تحدث علماء الاجتماع المهتمون بمسألة الحركات الاجتماعية عن دور القوى المهيمن عليها في هذه الحركات ليهملوا فاعلين اجتماعيين آخرين يتموقعون على الضفة المقابلة؛ لأن الأدبيات السوسيولوجية المتمحورة حول مسألة الصراع والتناقض لا تنظر إلى المعركة الاجتماعية إلا من زاوية المهيمن عليهم؛ فطغت على مقارباتهم قضايا التحرر من الاستغلال والقهر حتى ذهب «كارل ماركس» إلى حد الحديث عن «دكتاتورية البروليتاريا»، ودعا كل المضطهدين من العمال في العالم إلى الاتحاد بغية تحقيق الفردوس الاشتراكي كما شبه «لينين» الإمبريالية بفيل رجلاه من صلصال، لإيمانه، شأنه شأن ماركس، بأن الرأسمالية تحمل في داخلها جرثومة فنائها وهي آخذة في حفر قبرها بيدها.

نلاحظ أن تسلط الدولة على المجتمع قد ازداد، وأن هامش الحريات والتنظم في إطار أحزاب ومنظمات قد تقلص وانحسر حتى بات من الممكن، في وضعنا الحالي، الحديث عن دول بلا مجتمعات، أو بالأحرى مجتمعات مدولنة (Etatisées). الملف النووي الإيراني، وحرب العراق وأفغانستان، واقتتال الفصائل الصومالية وقضية «دارفور» مسلسلات يتابعها المواطن العربي يوميا، لا لأنه معني بها - ونقصد المواطن العادي - بل لأنه يجد فيها ما يذكره بحاله وما يعبر عن وضعه المعيش. فتحولت مدننا إلى مقابر للصمت واختلط في الأذهان الفعل الجماعي المقاوم بالفوضى والإرهاب والرأي المخالف بالعصيان والتمرد وأعطى، بالتالي، النخب الحاكمة شرعية الضرب لكل حركة مضادة باسم أنها ستغرق المجتمع في الفتن والتناحر. ولكننا نؤكد أن المجتمعات، وإن بدت راكدة ومستسلمة، في حالة حركة وأنها تتغير وتتحول لأن فعل تلك الحركات لن يمر من دون مخلفات تذكر، كما أن مدننا المليونية لم تمت فيها الحركات الاجتماعية لأنها زاخرة ببؤر التوتر. فحالات الغليان التي تعيشها جماهيرها المفقَّرة والمهمشة لا تنتظر إلا الحدث القادح لتترجم الصمت إلى فعل. مرام القول إن تلك الحركات المضادة أفرزت الدولة كفاعل اجتماعي يخلق بقية الفواعل في المجتمع، ويغرس فيهم نوعية الوعي الذي يخدم البرنامج السياسي لنخبة لا تتعارض مصالحها مع مصالح الليبرالية الجديدة، وترى في الانخراط في بوتقة العولمة ضرورة لا مفر منها.

الخاتمة

بعيدا عن القوالب الجاهزة التي تقدم فيها المدن على أنها قلاع نضال أو واحات سلم يطيب فيها العيش، سعينا في مقالنا هذا إلى أن نجذر الحركات الاجتماعية الحضرية في مجتمعاتنا في أنماط مجتمعية محددة. فإذا كانت الفئات المتوسطة والكادحة قد شكلت الجمهور الذي اتكأت عليه الحركات الوطنية وانتخبت من ضمنه الأحزاب مناضليها لصنع حدث الاستقلال حتى ظلت بعض المدن علامة بارزة في ذاك الحدث، فإن تلك الفئات نفسها هي التي تجلت كفاعل اجتماعي جديد في أواسط السبعينيات وبداية الثمانينيات لتدخل في مواجهة مع دولة الاستقلال، بعد أن تراءى لها أن الإنجازات لفائدتها لم تكن في مستوى انتظاراتها، وأن ما تحقق لها لا يتناسب مع ما قدمته في سبيل تحرير البلاد. في ظل العولمة، وتحت تأثير منطق التفتيت والتجزئة لكل الكيانات بما فيها الدولة، لم تقوَ تلك القوى على إعادة بناء ذاتها لما لحقها من تهميش، فكان أن خفتت فيها جذوة الفعل وأعدمت فيها كل قدرة على التنظم. ذلك لا يعني، كما قد يظن البعض، أن الحركة أُعدمت في المجتمع وأن الفعل الاجتماعي عرف نهايته لأننا نعيش عصر الحركات المضادة حيث تمكنت النخب المهيمنة، متسترة في ذلك بخطابات تبرر سيادة منطق العولمة، من تدجين قوى المجتمع وتحويلها إلى أداة في خدمة

المشروع المعولم عبر تسليمها بمقولات من قبيل «الإرهاب» و«الديموقراطية» و«التطرف»، من دون أن تكون قادرة على ربطها بالسياقات التي أنتجتها. ما حدث إذن هو أن الحركات الاجتماعية لم تمت ولكن تغيرت الرهانات وتبدلت أطراف الصراع، وبالتالي حقول الفعل التاريخية، فبدا للبعض كأن هذه المجتمعات لا تاريخية لها. كليانية الدولة سحقت قوى المجتمع المدني وهمشتها، وذاك ما حول السياسات الحضرية في مدننا إلى سياسات أمنوية (Politiques sécuritaires) تصب في خانة «حماية» المجتمع من قوى «الإرهاب» و«التطرف». وحقيقة الأمر أنها سياسات تترجم غياب العلاقات المؤسساتية بين الحاكم والمحكوم. فإذا كانت المدينة في أثينا القديمة إطارا لتعلم قيم المواطنة والديموقراطية، وفي الغرب المصنع أرضية تترعرع فيها الفردانية الخلاقة فإنها في مجتمعاتنا فضاء لإنتاج علاقات عنفية تعكس حالة من التحضر المتأزم أفرز الدولة كفاعل اجتماعي مركزي في ظل ضعف الحركات الاجتماعية المدنية. في خضم هذا الواقع الجديد الآخذ في التشكل قد يكون من المفيد لنا، كباحثين مهتمين بمسألة الحركات الاجتماعية، أن نأخذ في الاعتبار، لفهم الحركات الاجتماعية الجديدة، المشروع الذاتي للفاعل الاجتماعي، وبالتالي فإن المراوحة بين البراديغم الفعلاني وبراديغم الفردانية المنهاجية تكون ذات فائدة علمية كبيرة؛ لأن الفاعل الاجتماعي في عصر العولمة لم يعد مجرد فاعل منخرط في فعل جماعي، بل هو كذلك كائن اجتماعي يتحرك وفق حسابات الكلفة (le coût) والمنفعة (l'Intérêt)، وقد لا تلزمه تلك الحسابات بالانخراط بالضرورة في فعل جماعي. علينا، كباحثين، أن ننتبه إلى هذه الأنماط الجديدة من الفعل، وأن نكون قادرين على إدراجها في سياقاتها الاجتماعية الجديدة، وذاك لا يكون ممكنا إلا إذا تعاملنا مع بعض البراديغمات التي طالما نظر إليها على أنها متعارضة، بصفتها براديغمات مساعدة على فهم الظواهر الجديدة، وإن اختلفت منطلقاتها النظرية وتحديداتها الاجتماعية.

قائمة المراجع :

أ - العربية:

1 إبراهيم (سعد الدين): «التمدين في العالم العربي»، النشرة السكانية، العدد 7، يوليو، 1974.

2 إسحق (ثروت)، الهامشية الحضرية: دراسة عن أحياء جامعي القمامة بمدينة القاهرة، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، العدد 7 (القاهرة، دار المعارف، 1984).

3 أمين (سمير)، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، بيروت، دار الطليعة، 1980.

4 أمين (سمير) وآخرون، المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة: المغرب العربي (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998).

5 الزغل (عبدالقادر)، «المدارس الفكرية العربية والهياكل الاجتماعية في الشرق الأوسط»،المستقبل العربي، السنة 4، العدد 37 (مارس 1982).

6 تيزيني (الطيب)، من التراث إلى الثورة، بيروت، دار ابن خلدون، 1976.

7 النقيب (خلدون حسن)، الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي، الفكر العربي المعاصر، العددان 27 و28، خريف 1983.

8 رفعت (سعيد): التناقضات العربية وتداعياتها على القضايا الاستراتيجية بالمنطقة، مجلة شؤون عربية، العدد 128، شتاء 2006، ص 5 - 12.

9 عازر (عادل) وإسحق (ثروت)، المهمشون بين الفئة الدنيا في القوى العاملة، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 1987.

10 جوندر فرانك (اندريه): من الحداثة إلى العولمة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 309، نوفمبر 2004، ص - 256 245، تأليف: ج. تيمونز روبيرتس وإيمي هايت، ترجمة: سمر الشيشكلي.

11 قيرة (إسماعيل)، «أبعاد الهامشية الحضرية في المدينة الجزائرية المعاصرة» (وهران)، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2001.

12 قيرة (إسماعيل)، «من هم فقراء الحضر؟ قاع المدينة العربية نموذجا»، المستقبل العربي، السنة 18 ، العدد 205 (مارس) ١٩٩٦ .

13 كاردوسو (فرناندو هينريك): من الحداثة إلى العولمة، عالم المعرفة، العدد 309 نوفمبر 2004، تأليف ج. تيمونز روبيرتس وإيمي هايت، ترجمة سمر الشيشكلي.

14 كوستللو(ف)، علم الاجتماع الحضري: التمدن في الشرق الأوسط، ترجمة أبو بكر باقادر، بيروت، دار القلم (د. ت).

15 مرشد (عبدالله علي)، نشوء وتطور الحركة النقابية والعمالية اليمنية، بيروت، دار خلدون، عدن، وزارة الثقافة، 1981.

16 معوض (جلال عبدالله)، الهامشيون الحضريون والتنمية في مصر: مكتبة التنمية (الجيزة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 1998).

ب - الأجنبية:

Amine (Samir): Le développement inégal. 1
Editions de Minuit, Paris, 1973, 365 p.
Arendt (H.): Le système totalitaire. 2
Seuil, Paris, 1972 (1ère éd. 1951).
Bairoch (Paul): Le Tiers- monde dans l'impasse. 3
Editions Gallimard, 1971.
Champagne (P.): "La manifestation" 4
Actes de la recherche en sciences sociales, nº52-53, 1984.
Champagne (A.): Faire l'opinion. 5
Minuit, Paris, 1990.
Cohen (J.): "Strategy or identity: New theorical paradigms and contemporary social movements". 6
Dobry (M.): Sociologie des crises politiques. 7
Presse des sciences- Po, Paris, 1986.
Dubet (F.) et Lapeyronnie (D.): Les questions d'exil. 8
SEUIL, Paris, 1992.
Fillieule (O.): Sociologie de la protestation 9
L'Harmattan, Paris, 1993.
Fillieule (O.) et Pechu (C.): Lutter ensemble, les théories de l'action collective. 10
L'Harmattan, Paris, 1993.
Friedberg (E.): "Les quatre dimensions de l'action organisée" 11
Revue Française de sociologie
Vol 33, 1992, 4.
Jalee (Pierre): Le pillage du Tiers- monde. 12
Editions Maspero, Paris, 1979.
Lenine (V.): Que faire? 13
Editions de Moscou, 1972 (1ère éd. 1902).
Liauzu (Claude): "Crises urbaines, crise de l'Etat, mouvements sociaux" in; Etat et mouvements sociaux au Maghreb et au Moyen - orient. Colloque C.N.R.S- E.S.R.C, Paris, Mai 23-27, 1986. 14
Mann (P.): L'action collective - mobilisation et organisation des minorités actives. 15
A. Colin, Paris, 1991.
Marx (K.): Les luttes de classes en France 1848 - 1850. 16
Editions sociales, Paris, 1970 (1ère éd. 1850)

Meyer (D.) et Staggenborg (S.): "Movements, counter movements and the structure of political opportunities" 17
American Journal of sociology, vol 101, 1996
Moscovici (S.): Psychologie des minorités actives. 18
P. U. F, Paris, 1979.
Neveu (E.): "Médias, mouvements sociaux, espaces publics" 19
Réseaux nº98, 1999.
20 - Olson (M.): Logique de l'action collective. 20
P. U. F, Paris 1978 (1ère éd. Harvard University Press, 1966).
Pechu (C.): "Quand les "exclus"passent à l'action" 21
Politix, nº34, 1996.
Rosanvallon (P.): La crise de l'Etat - providence. 22
SEUIL, Paris, 1981.
Sommier (I.): La violence politique et son deuil, l'après 68 en France et en Italie. 23
Presses Universitaires de Rennes,
Rennes, 1998.
Touraine (A.): La voix et le regard. 24
Seuil, Paris, 1978.
Touraine (A.): Sociologie de l'action. 25
Editions SEUIL, 1965.
Weber (E.): La fin des terroirs. 26
Fayard, Paris, 1983.

أثر النمو السكاني في البيئة

د. فياض سكيكر (*)

1 - مقدمة

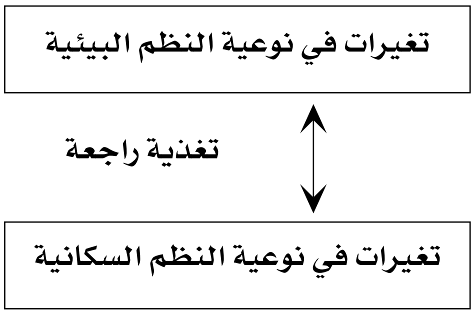
تواجه المجتمعات البشرية هذه الأيام تحديات كثيرة، تأتي في مقدمتها أزمة متكاملة ذات بعدين: الأول بيئي، والثاني سكاني. وستستمر هذه الأزمة، وفق كل التقديرات، هاجسا طوال القرن الحادي والعشرين، وستتفاقم لاسيما في الدول التي لم تدخل بعد مرحلة الضبط السكاني، ولم تكن السياسة السكانية لتلك الدول واضحة للوصول إلى هذا الضبط من جهة، وبما ينسجم مع برامج وخطط التنمية الاقتصادية فيها من جهة ثانية.

وكان للأنشطة البشرية اللاعقلانية في النظم البيئية، وتزايد استخدام التقانات فيها أكبر الأثر في الضغط على الموارد الطبيعية من أجل تلبية حاجات السكان، الأمر الذي أحدث خللا في توازن تلك النظم البيئية، وبرزت مشكلات كثيرة مثل التلوث والتصحر ونضوب الموارد الطبيعية ونقص الغذاء وغيرها، وصلت إلى درجة تهدد الجيلين الحاضر والمقبل.

وقد امتدت معدلات النمو السكاني إلى النظم البيئية الطبيعية، ويتفاعل كل من النظامين السكاني والبيئي مع الآخر ويغذيه، فيدفعان الأنظمة الاجتماعية والسياسية إلى حالة سكانية بيئية قد تكون خطيرة، تبدو في التراجع الاقتصادي وعدم الاستقرار الاجتماعي والتدهور البيئي معززة بعضها بعضا، الأمر الذي ينتهي إلى تصدعات اجتماعية في جوانبها السياسية والاقتصادية والتربوية.

(*) أستاذ مساعد في كلية التربية - جامعة دمشق - سورية.

ويعد مؤتمرا البيئة البشرية في استوكهولم عام 1972، والسكان في بوخارست عام 1974 إنذارين مبكرين لخطر التدهور في النظامين البيئي والسكاني، بوصفهما متكاملين وغير منفصلين، لأن الضغوط المفرطة تنتقل من نظام إلى آخر وتوثر وتتأثر، ويدل هذا على أنه من غير الجدوى معالجة أزمة بمعزل عن الأخرى، ويبين الشكل (1) نوعية النظم السكانية وعلاقتها بالتغيرات في نوعية النظم البيئية.



الشكل (١): نوعية النظم السكانية وعلاقتها بالتغيرات في نوعية النظم البيئية

مما تقدم تبدو أهمية الحاجة إلى التفكير في وحدة النظم السكانية والنظم البيئية، واتخاذ الإجراءات السليمة لاستخدام البيئة بطريقة تحقق للسكان حاجاتهم المتزايدة، وتحفظ للبيئة توازنها في الوقت نفسه.

إن التحدي الذي يعيشه العالم هذه الأيام، المتمثل في الأزمة السكانية والبيئية، أخذ العالم يعالجها عن طريق نظامين تربويين متكاملين هما: التربية البيئية، والتربية السكانية، كما سنرى في ما بعد.

منهج البحث

سيتبع المؤلف المنهج الوصفي التحليلي في هذا البحث، وذلك لكونه المنهج المناسب لموضوع البحث. وسيعتمد على الأدبيات المتعلقة بالبيئة والسكان من معلومات يمكن الاستئناس بها وتحليلها للوصول إلى نتائج ومقترحات.

2 - تعريف المفهومات

2 - 1 - النمو السكاني:

ونقصد به زيادة عدد السكان، سواء على مستوى العالم، أو الزيادة في أي بلد من بلدانه، بحيث تصل هذه الزيادة إلى درجة تؤثر سلبا في موارد البيئة المختلفة بسبب الخلل بين هذه الزيادة، وقدرة الموارد الطبيعية على الاستمرار في حالتها المتوازنة.

2 - 2 - البيئة:

البيئة «لغة» هي مصدر مشتق من الثلاثي «باء».

باء إليه: رجع إليه.

أباء بالمكان: حله وأقام فيه.

استباء المنزل: اتخذه مقاما.

تبوأ المكان: نزل وحل فيه.

والباءة: المنزل والنكاح.

البيئة: البيت والحالة.

والبيئة (Environment) بمعناها العام المعروف هي: كل ما يحيط بالكائن الحي من عوامل ومكونات مادية وحيوية يؤثر فيها هذا الكائن ويتأثر بها.

وقد أعطى مؤتمر استوكهولم (1972) مفهوم البيئة إطارا أوسع، بحيث أصبح يدل على أكثر من مجرد عناصر طبيعية (ماء وهواء وتربة ومعادن ومصادر للطاقة ونباتات وحيوانات) بل هو رصيد الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما، لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته[1].

وعُرِّفت البيئة بأنها كل ما يحيط بالإنسان، فالبيئة الطبيعية هي الماء والهواء والأرض وما عليها، وما في باطنها معا. والبيئة المبنية هي المسكن ومكان العمل والطريق وما إلى ذلك، والإنسان جزء لا يتجزأ من البيئة التي يعيش فيها. ومن خيرات ما تستطيع أن تقدمه إليه، ولا يعيش خارجا عنها. ولكل فرد حق أساسي في أن يعيش حياة ملائمة في بيئته تتفق مع الكرامة الإنسانية. وعليه مسؤولية مقابلة في أن يحمي البيئة ويحسنها لنفسه وذريته[2].

نستخلص مما تقدم أن مفهوم البيئة أخذ يكتسب شمولية وأبعادا مادية واجتماعية.

وينظر إلى حاضر الإنسان ومستقبل الأجيال القادمة. إن هذه النظرة النظامية المتكاملة للبيئة، تتطلب منا أن نستخدم منهجا نظاميا في دراستها، والأخذ بصورة جدية العلاقة الوثيقة بين البشر والموارد البيئية للتنمية.

3 - العلاقة بين نظامي السكان والبيئة

يكوّن الإنسان والبيئة وحدة، ولا يمكن الفصل بينهما، وتتميز علاقة الإنسان بالبيئة ودوره فيها عن بقية الكائنات الحية لقيامه بعملية الإنتاج وظهور علاقات جديدة تزداد يوما بعد يوم، لاسيما مع تزايد النمو السكاني، وبالتالي الضغوط الواقعة على البيئة، والاستغلال غير المحدود للموارد الطبيعية في عملية الإنتاج على الرغم من محدودية هذه الموارد في الطبيعة.

إن السر وراء مراحل تطور العلاقة بين الإنسان والبيئة ما هو إلا انعكاس واضح لمراحل تطور المجتمعات البشرية، الذي استمر قرابة 1.5 مليون سنة أو أكثر، كانت تتخللها فترات بمنزلة قفزات نوعية دفعت عمليات التطور إلى الأمام بخطوات سريعة، مثل اكتشاف النار والطاقة البخارية والمحركات ذات الاحتراق الداخلي واكتشاف المواد المشعة...إلخ، وكان الإنسان في بدايته خاضعا كليا لقوانين الطبيعة، غير أنه بدأ التخلص من هذا الواقع عندما تعلم صنع الأشياء بواسطة أدوات الإنتاج البدائية. فالإنسان العاقل امتلك قدرات مثل بناء المساكن وصنع الآلات وأدوات الإنتاج وتنظيم العمل الجماعي، حيث العلاقة بين الإنسان وبيئته في هذه المرحلة في اتجاه واحد، هو الحصول على كل ما هو ضروري ومفيد لاستمرارية الحياة.

وعلى الرغم من ازدياد متطلبات الحياة وتحسين أدوات الإنتاج فقد ظلت حرفة الإنسان البدائي فترة طويلة، مقتصرة على عملية جمع الثمار من النباتات وصيد أنواع معينة من الحيوانات، وبمرور الزمن تقلصت أعداد بعض الحيوانات وأنواعها وزادت أنواع أخرى.

وأدت الحرائق المتكررة بعد اكتشاف النار إلى وجود العلاقة بين الإنسان والبيئة، فاستعمل الطاقة لأغراض متعددة وقضت الحرائق على مساحات واسعة من الغابات، وتحولت إلى أراض عشبية وشجرية. ما أدى إلى تغير نوعي وعددي في عالم النبات والحيوان وتركيب التربة وخصوبتها والنظام المائي والمناخ المحلي. ومع ظهور حرفة الرعي والتدجين، فقد تغيرت نوعية الغطاء النباتي الطبيعي وطردت الحيوانات العاشبة الأخرى من بيئتها، ولكن التغيرات كانت محدودة مقارنة بالتغيرات الواسعة التي أحدثتها عملية اكتشاف حرفة الزراعة، التي تعني الاعتماد على مصدر ثابت وأكثر إنتاجا للمواد الغذائية.

ولقد أدت الزراعة إلى تغيرات إيجابية وسلبية في ما يتعلق بالبيئة مثل قطع الغابات أو حرقها وبناء السدود وجرف التربة وزيادة ملوحتها وخلق ظروف جيدة لتكاثر الحشرات والقوارض.

ولقد حدثت أعظم التغيرات في البيئة والإخلال بنظامها البيئي في عصر الثورة الصناعية، إذ تطورت الصناعة والتكنولوجيا وأدخلت كميات هائلة من الموارد الطبيعية في دائر الإنتاج.

ولقد عمل الإنسان على استغلال الموارد الطبيعية بنهم دون الاهتمام بحماية الطبيعة وتحسينها... وهكذا تبدو المواجهة بين الإنسان والبيئة أمرا منتهيا وغير مشكوك فيه.

وما من شك في أن محصلة هذه المواجهة الإيجابية أو السلبية هي التي تحدد واقعية وجدوى التعايش في المكان والزمان، بل هي التي تضع الإنسان في الوضع الأنسب للسيادة على الطبيعة في المكان والزمان.

من هنا فقد غلبت على بيئة الإنسان القديم عوامل طبيعية مثل الغطاء النباتي الطبيعي والتربة والحيوانات البرية، في حين غلبت على بيئة الإنسان الحديث عوامل صناعية ارتبطت

بمتطلبات الحياة العصرية، من طعام ومسكن وسبل العيش الأخرى. فكيف نستطيع إدراك علاقة الإنسان بالبيئة؟ للإجابة عن هذا السؤال نعرض باختصار بعض وجهات النظر التي وضَّحت علاقة الإنسان بالبيئة.

3 - 1 - وجهة النظر الحتمية:

وتقول إن الإنسان خاضع للبيئة ومُقيَّد بها. ويمكن أن نتلمس وجهة النظر هذه في كتابات كثيرة مثل: كتابات سيمبل Semple[3]، هنتينتدون Huntindon[4]، وجروسمن Grossman[5]، وغيرهم.

3 - 2 - وجهة النظر التي تؤكد أن الإنسان سيد الطبيعة، والمسيطر عليها.

3 - 3 - وجهة النظر البيئية التي ترى الإنسان مكونا مهما من مكونات البيئة متكاملا ومتفاعلا:

وعليه فإن علاقة الإنسان مع بيئته علاقة تكافلية، وغير قمعية، وعلى الإنسان أن يتقبل المسؤولية في إدارة البيئة والنظر إلى الاعتبارات البيئية عند تطبيقه المشروعات في البيئة. وقد لاقت وجهة النظر هذه تأييدا واسعا في الوقت الحاضر، لأنها تقوم على أسس التوازن بين الإنسان والبيئة. وتؤيدها كتابات الأدب البيئي والسكاني هذه الأيام وتنادي بها.

3 - 4 - وجهة النظر الاقتصادية:

فقد رأى الاقتصاديون مدى الخطر البيئي الناتج عن سوء استخدام السكان الموارد البيئية، وتقدير كلفته الاقتصادية بحسب رأيهم كالآتي:

1 - **الوقائيون**:

وهم الذين يرون عدم استخدام البيئة إطلاقا لأي سبب، وذلك لأنه وفق ما يرون فإن تكاليف تلوث البيئة وتدهورها واختلال توازنها تفوق المنافع والعائدات الاقتصادية للتنمية الاقتصادية، فكل هذه المنافع، من تنمية أو تقدم أو رقي لا تساوي شيئا إذا ما قورنت بالتكاليف الاقتصادية للتلوث البيئي.

2 - **المحافظون**:

ويرون أن الجيل الحالي من الممكن أن يستفيد من البيئة ومواردها الحالية ولكن بطرق تحافظ عليها وتجنبها التدهور واختلال التوازن. ويرون أن المشكلة البيئية إنما ترجع في أسبابها إلى نظام السوق الذي يشجع على الاستهلاك والرعي الجائر وقطع الغابات بشكل غير عقلاني، والصيد غير المنظم، وذلك لأنه قائم على حافز الربح فقط، ويرون أن نظام السوق يفشل في التخصيص الأمثل للموارد الاقتصادية، لذلك يفضلون استخدام نظام مركزي يقوم بتخصيص الموارد البيئية بطرق تحافظ عليها.

3 - **الاقتصاديون**:

ويرون أنه لا بد من استخدام البيئة من أجل التنمية الاقتصادية والنمو الاقتصادي والرفاه الاجتماعي، وذلك من خلال نظام السوق حصرا.

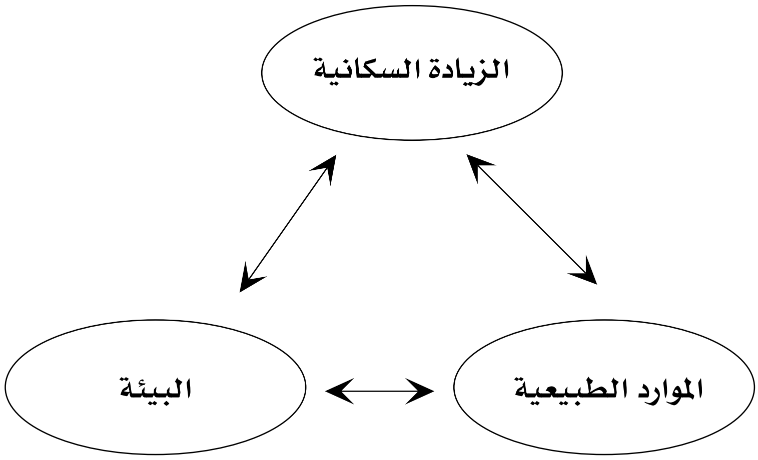
4 - **الاستغلاليون:**

وهم الذين يقللون من التكاليف الاقتصادية للمشكلات البيئية، ويتهمون بقية المدارس بالمبالغة الشديدة في تصوير مخاطر تلوث البيئة وتدهورها واختلال توازنها من جراء الأنشطة الاقتصادية، ويرون أن التغذية الحديثة كفيلة بتخفيض كل تلك الآثار إلى الحد الأدنى.

4 - تزايد السكان في العالم

أثارت الزيادة السكانية جدلا بشأن ما إذا كان يعزى خلل البيئة إلى زيادة عدد السكان، أو إلى أسباب أخرى ترجع إلى النظام الاجتماعي، وقد رأى أصحاب وجهة النظر القائلة إن خلل البيئة يرجع إلى زيادة عدد السكان وكثافتهم وزيادة المتطلبات على الموارد الطبيعية، أن تزايد السكان يعد عنصرا أساسيا في ميزان «الإنسان - الموارد الطبيعية - البيئة».

ويؤكد كثير من المهتمين بعلم السكان والبيئة، مثل زلنسكي (1966)[6]، إيرليتش (1968)[7]، وبورجستروم (1969)[8]، وغيرهم وفقا لمفهوم عدد السكان الأمثل، لتأكيد التوازن بين عدد السكان والموارد الطبيعية المتوافرة، والبيئة الاجتماعية على المستويين الوطني والعالمي، ويبين الشكل(2) العلاقة بين الزيادة السكانية/الموارد الطبيعية/البيئة.



الشكل (2): العلاقة بين الزيادة السكانية/الموارد الطبيعية/البيئة.

وقد شهدت البشرية في الألف الثامن قبل الميلاد الثورة الحضارية الأولى باكتشاف الزراعة وتربية الحيوان، بعد مرحلة طويلة من الاعتماد على الصيد والأعشاب، وتذهب التقديرات إلى أن عدد سكان العالم في عهد السيد المسيح لم يكن يزيد على 250 مليون نسمة، ثم تزايد هذا العدد ببطء. وتطلب ستة عشر قرنا حتى تضاعف، في الوقت الذي تضاعف فيه عدد سكان

العالم في الفترة ما بين 1950 و1986، أي خلال نحو 35 عاما، وقدر عدد سكان العالم عام 1650 بنحو 500 مليون نسمة، أما بعد حصول الثورة الصناعية فقد ازداد عدد السكان على نحو سريع، وشهدت هذه المرحلة اتساعا سريعا وشاملا في عدد السكان، وذلك في المدة الواقعة بين العامين 1750 و1900، وحصول ما عُرِف لاحقا بالانفجار السكاني، ويبين الجدول (3) تزايد السكان في العالم.

ونتيجة لهذه الزيادة في عدد السكان، فقد تضاعف إنتاج الغذاء في العالم في الفترة ما بين 1950 و1986 مرتين ونصف المرة، وأن أربعة أخماس هذه الزيادة نشأت من الاستغلال المكثف للأرض، فكان لتزايد الإنتاج هذا تكاليفه البيئية، وأن العلاقات المتكاملة بين النبات والتربة والموارد المائية قد أُفسدت حينما فاق الطلب البشري قدرة النظم البيئية على التجدد.

ولا تخرج الأقطار العربية على إطار الزيادات السكانية في العالم بشيء بل تزيد على غيرها. ففي سورية بدأت ظاهرة النمو السكاني المتسارع تؤخذ بعين التقدير في خطط التنمية الاقتصادية، لاسيما في السنوات الأخيرة، فإذا علمنا أن الزيادة السكانية في سورية تبلغ ضعف الزيادة في البلدان العربية. وأربعة أضعاف ما هي عليه في الدول المتقدمة جدا، التي لا يزيد النمو السكاني فيها على 0.8%، وهذا يعني أن عدد السكان في سورية قد ازداد

الجدول (1): نمو سكان العالم[9]

السنة	عدد سكان العالم (مليون نسمة)
10.000 ق.م	5
السنة الأولى للميلاد	250
1650	545
1750	728
1800	906
1850	1.171
1900	1.608
1950	2.576
1970	3.698
1980	4.448
1990	5.292
2000	6.090
2050 (توقع)	9.036

من 4.565 مليون نسمة عام 1960 إلى 6.305 مليون نسمة عام 1970، وإلى 9.046 مليون نسمة عام 1981. وازداد ليصل إلى أكثر من 16.462 مليون نسمة في عام 2000، وهذا يعني أن عدد السكان قد تضاعف خلال 22 سنة، وسيتضاعف خلال السنوات الـ 25 القادمة.

ومن ناحية أخرى فإن السكان يزدحمون في بعض المحافظات وتنخفض نسبتهم في محافظات أخرى، لاسيما في المناطق الريفية، حيث إن السكان في محافظات دمشق وريفها وحمص وحلب يشكلون أكثر من نصف مجموع السكان في سورية، إضافة إلى تفاوت كثافة السكان بين المدن والبادية من جهة والمناطق المأهولة من جهة أخرى.

وفي مصر فقد قفز عدد السكان من خمسة ملايين نسمة تقريبا إلى أكثر من 19 مليونا في أقل من قرن واحد، أي تضاعف ما يقرب من أربع مرات بين عامي 1846 و1947، وهي زيادة لا مثيل لها في العالم. وارتفع عدد السكان إلى 67.89 مليون نسمة عام 2002 وإلى 71.9 مليون في يناير 2005.

هذا وتزدحم المدن الكبرى بالسكان، ففي القاهرة نحو 10.8 ملايين نسمة، وفي الإسكندرية 3.5 ملايين نسمة، وفي الجيزة 2.1 مليون نسمة. وتختلف كثافة السكان في المناطق وفقا للشروط التي من شأنها توفير فرص الحياة للسكان.

أما في الكويت فقد وصل عدد سكانها عام 2004، وفق تقديرات صندوق السكان التابع لهيئة الأمم المتحدة، إلى 2.6 مليون نسمة، ومن المتوقع أن يبلغ تعدادهم عام 2050 نحو 4.9 مليون نسمة، وهذا يعني ازدياد عدد السكان إلى الضعف في نحو 45 سنة.

وهذا النمو في عدد سكان الوطن العربي إنما ينطبق على معظم بلدانه.

ويتفق المهتمون بالسكان والبيئة على أن مشكلات البيئة ما كانت لتحصل، لاسيما في العقود الأخيرة، لولا الأسباب الآتية:

(1) تزايد السكان.

(2) تزايد الإنتاج والاستهلاك.

(3) التقدم العلمي والتقني.

(4) عدم النظر إلى الاعتبارات البيئية في أنشطة الإنسان المتنوعة وغيرها.

وعليه فالموارد الطبيعية الدائمة والمتجددة، ودراسة تلك الموارد غير المتجددة لا يمكن أن تتحمل التزايد في النمو السكاني والاستهلاك اللامحدودين، وتوحي بذلك الصيغة التي عرضها كتاب «مخطط البقاء» عام 1972.

زياد السكان + زيادة استهلاك = صدمة بيئية

وتعد هذه العلاقة مناسبة لقياس الصدمة البيئية وإطارا مرجعيا لمثل هذا القياس.

وقد أجرى أكيرمان Ackerman (1959)[10] دراسة حدد فيها خمسة نماذج لمناطق السكان/الموارد الطبيعية على أساس مستوى التقنية وكثافة السكان وتوافر الموارد وهي:

1 - مناطق عدد سكانها منخفض ذات تقنية عالية/نسبة الموارد/ نموذج أميركي.
2 - مناطق عدد سكانها عال ذات تقنية عالية/نسبة الموارد/ نموج أوروبي.
3 - مناطق عدد سكانها منخفض ذات تقنية ضعيفة/نسبة الموارد/ نموذج برازيلي.
4 - مناطق عدد سكانها عال ذات تقنية مقبولة/نسبة الموارد/ نموذج صيني - مصري.
5 - مناطق ذات تقنية ضعيفة وموارد إنتاجها الغذائـي قليلة نموذج صحراء القطب الشمالي.

5 - السكان والبيئة والموارد المتاحة

إن موضوع العلاقة بين السكان والموارد البيئية بدأ طرحه في القرن التاسع عشر، وذلك من الزاوية الاقتصادية بصورة رئيسية، بعد ذلك عاد الاقتصاديون الكلاسيكيون لمناقشة هذا الموضوع حيث تركز الجدل بسرعة مع كتاب «دراسة حول مبدأ السكان» لمالتوس، وقد أطلق هذا المؤلف فكرة التضخم السكاني، مؤكدا أن السكان يتجهون بشكل ثابت إلى الازدياد أكثر من وسائل العيش، وأن هذا هو العائق الذي يوقفه.

وفي القرن العشرين برز مفهوم التنمية وركز الجدل على العلاقة بين السكان والتنمية، ولكن هذا المفهوم ظل حتى فترة قريبة ذا طابع اقتصادي بصورة رئيسية، ومع دخول مفهوم التنمية البشرية، ثم مفهوم التنمية المستدامة وجدت أخيرا البيئة مكانها في هذه المعادلة، وضمن هذا التطور المفهومي والأيديولوجي هناك تياران متعارضان: الأول يرى أن الزيادة السكانية هي أساس جميع الكوارث البشرية، أما التيار الآخر فيقول إن الزيادة السكانية هي ظاهرة معقدة لكن دورها بسيط في النهاية.

نحن في عالم محدود، وكل زيادة في السكان تترجم بتسارع في التدهور. بعض علماء الزراعة والبيولوجيا يعتقدون أننا بلغنا حد اللاعودة، حيث إن ارتفاع حرارة الأرض وتمزق طبقة الأوزون وتقلص التنوع البيولوجي وتآكل الأراضي الصالحة للزراعة وندرة المياه كلها ظواهر تجعل اقتراب الكارثة أمرا معقولا، ويقال إن الفائض السكاني هو شر تجب معالجته بصورة ملحة، خصوصا في البلدان النامية. ولكن هناك رأيا آخر، يتزعمه ماركس وإنجلز، اللذان يمثلان المصلحين والاشتراكيين، حيث يقولان عن الفائض السكاني: «إن كل نمط إنتاج وكل نظام اجتماعي يملك قوانينه الخاصة عن السكان». ويتابع ماركس بقوله «إن الديموجرافيا لا تحكم التاريخ، بل هي أولا نتاج له».

ويمكن القول، ضمن أي اتجاه نريده مما ورد أعلاه، إن هناك مشكلتين أساسيتين: أولا تلبية الحاجات - على الأقل - الأساسية بالنسبة إلى الأجيال الحالية، أي السكان الحاليين على الأرض، وثانيا الأخذ في الحسبان تلبية حاجات الأجيال القادمة في المستقبل، وذلك بغض النظر عما إذا كانوا سيزدادون أو سيتناقصون.

فبالنسبة إلى المشكلة الأولى كما تم ذكرها في مؤتمر جوهانسبرج عام 2002: إن العالم مهدد بثورة الجياع، وهي على وشك الحدوث في ظل موارد هزيلة، وكوارث طبيعية متزايدة، ولا رجاء في تفادي حدوثها إلا بسياسة عولمة حقيقية وليست زائفة، عولمة تضمن التوزيع العادل لثروات الأرض ومراعاة حق كل إنسان على أخيه الإنسان، وإذا لم يعم الخير ويسود على كل شعوب الأرض، فسيعم الشر والحقد والعدوان، وإذا لم تنتشر عولمة المساواة فستحل محلها عولمة الدمار، فكلها أمراض اجتماعية إنسانية تنتشر بالعدوى الخاصة بعد أن انفتح العالم بعضه على بعض بوسائل اتصال وانتشار تفوق كل التصورات والتوقعات بأي جوع أو حرمان، إن الذي يحدث الآن في الصومال وزيمبابوي، وهما من الدول الأشد فقرا في العالم، من جوع وحرمان وكوارث وغيرها، في كثير من شعوب أفريقيا ليس بعيدا من أن يمتد إلى خارج أفريقيا.

إن هذه المشكلة، أي مشكلة توزيع الموارد، تتفاقم للأسف من خلال تهرب الدول الغنية من الالتزامات التي وعدت بها الدولَ الفقيرة، والتي قد تضمن التوزيع شبه العادل للموارد، بل حتى أنها ترفض تقديم أي مساعدات قبل أن تقوم - على حد زعمها - بدعم الديموقراطية، بل أسوأ من هذا فقد قررت الدول الصناعية الكبرى في قمة ريو دي جانيرو في العام 1992 اقتطاع 0.7% كحد أدنى من الناتج الإجمالي وعدها مساعدات للدول الفقيرة، وخلال عام 2002 اقتطعت دول أوروبا 0.3% من ناتجها، وهو أقل من نصف النسبة المقررة، واقتطعت الولايات المتحدة 0.1% من ناتجها الإجمالي وهي 14% من النسبة المقررة، مع ذكر أن البلدان الغربية تسيطر على 80% من الثروات على الكرة الأرضية فأين هو التوزيع العادل للموارد؟ [11].

أما بالنسبة إلى المشكلة الثانية، التي تم طرحها، أي الأخذ في الحسبان تلبية حاجات الأجيال المستقبلية فيرى البعض أن الحل هو في التنمية المستديمة، أي أن رعاية البيئة تقع في قلب التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وذلك من خلال تنمية الموارد لتنمية الحاجات الحالية والمستقبلية.

أما عربيا فالوضع يمكن تلخيصه في:

1 - نسبة خصوبة عالية.

2 - نسبة عالية من المجموعة العمرية الشابة.

3 - توزيع لكثافة السكان لا يتسق مع توزيع الموارد الطبيعية.

4 - هجرة بأنواعها المختلفة، داخلية وخارجية، يبدو أن اتجاهاتها قد أخذت في التغير بما يزيد من الخلل بين توزيع السكان وتوزيع الموارد.

5 - فشل جهود التنمية العربية بشكل عام في تحقيق أوضاع أفضل للاستخدام.

6 - توقعات زيادة عدد السكان، تزيد من حدة التناقض بين الموارد وكثافة السكان.

إن هذه الأوضاع لا تمثل مفاجأة لكثيرين في المنطقة، فهي استطراد لتوجهات ظلت سائدة حتى الآن في كثير من أرجاء الوطن العربي، أي مواصلة الوفاء بالحاجات الأساسية فقط[12].

6 - ما أثر النمو السكاني في البيئة؟

6 -1 - المدن تكبر ويختل التوازن السكاني البيئي:

فزيادة السكان والنمو الكبير يفرضان احتياجات طبيعية من أجل السكن، فالمدن تنمو على نحو عشوائي وتتخفض حدودها البيئية، بينما يتضاءل النمو الريفي، فكيف نقيم توازنا بين السكان والبيئة؟ ويمكن في حالات كثيرة أن يكون سبب الهجرة من الريف هو تدهور الطاقة الإنتاجية للأرض الزراعية وعدم تمكنها من سد الحاجات المتزايدة للسكان. أو غياب خطط التنمية الكافية في الريف. ومهما كان سبب الهجرة إلى المدينة وأطرافها تبقى النتيجة زيادة الضغط على المدن، في الوقت الذي تكون فيه المدن غير مهيأة لاستيعاب هذه الأعداد الهائلة من السكان، وبوجه عام قد لا يكون مستوى التركيز السكاني في مدن العالم العربي دليلا على معدل التنمية الاقتصادية، بل هو نتيجة لظروف محلية خاصة، وهو نمو غير موجه نتيجة المعدلات العالية للنمو السكاني العام، ترافقه معدلات عالية من الهجرة من الريف، ولعل هذين العاملين أثرا تأثيرا متساويا في تفسير نمط ومستوى النمو المديني.

وما يجدر التنويه إليه هو أن مستوى النمو المديني يعتبر لا مثيل له في التاريخ - على سبيل المثال - نجد أن المدن العربية حققت تقدما ملحوظا في النمو خلال العقد المنصرم.

والنتيجة هي تحميل إدارات الخدمات ما يفوق طاقتها، وتحويل القدر الأكبر من الموارد إلى المراكز المدينية، وغدا معدل الإنفاق للفرد يتراوح بين 4 و6 مرات من الإنفاق المخصص لسكان الريف، ما أدى إلى تباين شاسع في مستويات التنمية بين الريف والمدينة.

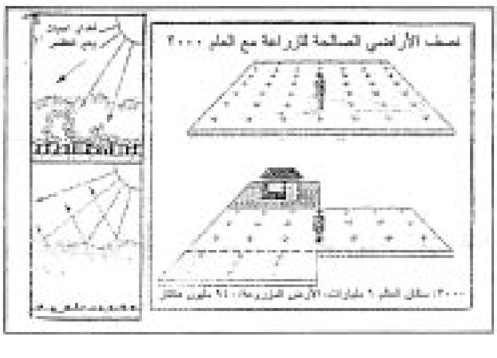
إن إقامة توازن سكاني بيئي بين الريف والمدينة، وداخل كل منهما، لا يحصل قسرا، والحل هو اعتماد توزيع عادل لمخصصات التنمية بحيث لا تبقى مركزة في المدن. فما يشد الريفيين إلى البقاء في موطنهم هو تأمين الخدمات الصحية والاجتماعية لهم، وتطوير وسائل الاتصالات والمواصلات، ودعم أسس الإنتاج الريفي، أما المدن فستستمر في التوسع ويستدعي وقف تدهور بيئتها توسيع نطاق الخدمات الأساسية فيها على نحو ملائم يضمن شروطا سكنية وصحية لائقة. أما في نطاق التخطيط المتكامل والحفاظ على التوازن السكاني البيئي، سواء أكان في المدينة أم في الريف، فإنه يتطلب دراسة متكاملة للمجتمعات البشرية، تضع حدا للامتداد العشوائي وتقيم توازنا بين الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية في إطار تخطيط قومي شامل. والنتيجة هي بروز مشكلات مثل التلوث والخلل الذي يصيب الأنظمة البيئية الفرعية، ونقص قدرة الطبيعة على إعادة التوازن بسبب هذا الضغط على البيئة، وعجزها أحيانا عن القيام بمهمتها في تحليل النفايات واستيعابها.

6 -2 - انحسار الغابات والأراضي الصالحة للزراعة والاستثمار اللاعقلاني للموارد الطبيعية المتجددة:

بسبب إقامة المساكن الجديدة، وهذا ما حصل في بيئة غوطة دمشق التي انحسرت لتحل محلها المنشآت الصناعية والغابات الإسمنتية التي تمتص الحرارة ثم تشعها فتزيد درجة حرارة البيئة.

ونظرا إلى الاستثمار غير العقلاني للغابات من قبل مستثمري الخشب، فقد باتت مهددة بالزوال، وقد حذر الصندوق العالمي للطبيعة (وورلد وايلد فاند) من أن الغابات مهددة بالزوال خلال السنوات الخمسين المقبلة للجم مبيدي الأشجار، وجاء على لسان مسؤول برنامج الغابات في الصندوق العالمي للطبيعة، الذي يتخذ من سويسرا مقرا له، أنه على الرغم من الاجتماعات لهذا الشأن فإنه لم يتم التوصل إلى نتيجة. واعتبر الصندوق العالمي للطبيعة أنه إذا استمر استغلال الغابات بالوتيرة الحالية، فإن معظم ثلاثة المليارات هكتار من الغابات التي تغطي حاليا ثلث الكرة الأرضية سيزول بحلول العام 2040 بسبب مستثمري الخشب الذين ووصفوا بأنهم أمثال جنكيز خان. وقد أشار عالم الحشرات الإنجليزي روبرت لامب Robert Lamb [13] في كتابه «عالم بلا أشجار» World Without Trees إلى أهمية وحساسية مشكلة اقتلاع الأشجار، وتدمير الغابات، وعبر عن خشيته من صورة الأرض الصامتة التي لن تسمع فيها زقزقات الطيور، ولا ترى فيها قفزات الأرانب والغزلان، وافتقاد الإنسان الأوكسجين، وتزايد غاز ثاني أكسيد الكربون CO_2، وارتفاع الحرارة لحدود لا تطيقها الأحياء كافة.

6 -3 - السكان والغذاء والبيئة:



تشير الدراسات، لاسيما دراسات الأمم المتحدة، إلى وجود ترابط واضح بين النمو السكاني والفقر والتدهور البيئي، فحين تكون إمدادات بعض الموارد الطبيعية الأساسية قليلة، وتتدهور نوعية الحياة، فالناس والأمم يلجأون إلى أساليب غذائية لتأمين الإمدادات.

ومع تزايد عدد السكان يتزايد الطلب والتنافس على الطعام والموارد الطبيعية، فالسكان يتزايدون، خصوصا في الدول النامية الأكثر فقرا، وفي بلدان كثيرة، التزايد السكاني أسرع من زيادة إنتاج الغذاء والنمو الاقتصادي في العالم.

يعيش معظم السكان في دول فقيرة نامية، ويلجأون بسبب الفقر والتخلف التكنولوجي إلى الاعتماد على استنفاد طاقة الأرض بدل اللجوء إلى تقنيات تؤدي إلى زيادة الإنتاج دون تدمير الطبيعة.

وقد بدأ عدد كبير من الدول يعاني نقصا حادا في الغذاء بسبب زيادة السكان وتباطؤ النمو والتدهور البيئي. وفي بعض الحالات أدى النقص الغذائي والفقر إلى حالة من عدم الاستقرار. وقد أدى التنافس على خيرات الأرض المحدودة إلى نزاعات داخلية تحولت أحيانا إلى مواجهة مسلحة.

ومع التزايد السكاني سيتسارع التدهور في طاقة الأرض الإنتاجية، حين يدفع النقص في الأراضي المروية المزارعين الصغار إلى زراعة أراض هامشية غير ملائمة تعاني ضغطا بيئيا وتواجه تناحرا اجتماعيا بسبب الصراع والتنافس على الأرض والماء وبقية الموارد الطبيعية، الناتجين عن تدهور بيئي حاد وانخفاض متسارع في مستوى الحياة، من هنا لا بد من تخطيط النمو السكاني وإقامة توازن سليم بين الموارد والسكان بما لا يحمِّل البيئة فوق طاقتها.

6 - 4 - لاجئو البيئة:

حين يزداد عدد السكان يحصل التنافس على مواد محدودة ومتناقصة وتكون النتيجة ازدياد التوتر والتناحر. فالتدهور البيئي وما يتبعه من انهيار في نوعية الحياة، ونقص التنمية وتفاقم الفقر، يخلق لاجئي البيئة. وهؤلاء جماعات أُجبرت على هجر مواطنها الأصلية التي أصبحت عاجزة عن دعم احتياجات الحياة، فنزحت إلى أماكن جديدة سعيا وراء نوعية حياة أفضل أو طمعا في مجرد البقاء على قيد الحياة.

إن تدفق لاجئي البيئة على منطقة ما، خصوصا حين تكون فقيرة، غالبا ما يؤدي إلى مشكلات اقتصادية - اجتماعية وبيئية أيضا. ويعني تدفق أعداد كبيرة من اللاجئين زيادة الضغط على الموارد المتوافرة ونشوء نزاعات عليها.

6 - 5 - الموارد المائية والحياة البرية والتصحر:

مع تزايد أعداد البشر، وبالتالي الطلب على السلع والخدمات، ما يعني استهلاك معظم الموارد الطبيعية، يتوقع حدوث نقص خطير في الموارد غير المتجددة التي لا سبيل إلى إعادة تدويرها، خصوصا موارد الطاقة، ويجري استغلال الأراضي على نحو كثيف، كي يزداد عبء البيئة من الفضلات التي تصاحب إنتاج وتوفير الخدمات ثم ازدياد هجرة الناس من المناطق الريفية إلى المدن بسبب أزمة سكنية وضغط على الإمدادات المائية والخدمات الصحية. وتزايدت نسب سكان الأرياف والمدن في الوصول إلى مصادر المياه الصالحة. لذا ينبغي توجيه الاهتمام إلى التنمية الريفية لتخفيف تدفق السكان إلى المدن، وكذلك تفادي هدر المياه، وتنبغي إعادة تدوير مياه المجاري واتخاذ إجراءات رشيدة لإدارة البيئة لاسيما المياه الجوفية.

ولقد غير الإنسان سطح الأرض عن طريق التحريج والتصحير والتعمير والري، لذلك أثر في المناخ المحلي. إن ازدياد الطلب على المنتجات الزراعية وأخشاب الوقود سيؤثر سلبا في

الموارد الأرضية والمائية بما فيها الغابات والمروج، وقد يؤدي إلى زيادة استخدام الأسمدة ومبيدات الآفات وتفاقم مشكلة التصحر.

لذلك يتعين تشجيع الممارسات الزراعية الهادفة إلى زيادة الإنتاج من غير التسبب في تدهور البيئة. ومن هذه استحداث أنظمة متكاملة لمكافحة الآفات واستخدام أسمدة عضوية وتقويم قدرة الأرض بالنسبة إلى استعمالات شتى. كذلك وضع صيغ لحماية الغابات واستغلالها على نحو صحيح ومكافحة التصحر الذي يبدو في تلاشي طاقة الأرض البيولوجية، وبالتالي قدرتها الإنتاجية، ولئن كان الجفاف الناجم عن عوامل طبيعية يزيد التصحر حدة، فإن العامل الأساسي يكمن في إفراط الإنسان في استخدام الأراضي الجافة عبر تماديه في زرعها ورعيها وإساءة ريها واقتلاع أشجارها.

وتواجه ظاهرة التصحر العالم بخطر، فهناك نحو 20% من سكان العالم يعيشون فوق نحو 36% من المناطق المصنفة في عداد الأراضي القاحلة، وشبه القاحلة المعرضة للتصحر، وكل سنة تواجه نحو ستة ملايين هكتار من الأرض خطر التصحر نتيجة الاستعمال البشري المتهور، وقد اصطلح على تسميتها بالصحاري البشرية، وهي الأراضي التي حطم البشر فيها حلقة احتاج تكوينها إلى أحقاب من الدهر، فتركوها أراضي جرداء غير قادرة على استعادة الحياة. لقد حطمنا مواردنا المنتجة لأننا حمَّلناها أكثر من وسعها، بينما في الإمكان استغلال الأرض زراعيا إلى آخر الدهر إذا بقي عدد السكان محدودا واتسمت الإدارة بالحذر، ولكن تبقى هذه الحلقة قائمة إذا ظل تكاثر السكان على ما هو عليه، يفرز من الجائعين في الريف إلى الاقتراب باستمرار من تخوم الصحراء. وفي خضم السعي المحموم إلى إنتاج مزيد من الأغذية يفرط المزارعون في استغلال أراضيهم لأغراض الري والزراعة، وبذلك يأخذون من طاقة تربة الأرض أكثر مما ينبغي.

6 - 6 - انحسار الغابات:

إن عمليات إزالة الغابات في تصاعد مستمر، ما يرتب آثارا ضارة بالبيئة والتوازن البيئي، فقد أزيلت الغابات في الدول الصناعية في زمن سابق للإفساح في المجال أمام التقدم الزراعي والصناعي، الذي أصبح حقيقة واقعة فيما بعد، وتجرى عمليات الإزالة الآن في كثير من دول العالم الثالث على أمل زيادة المناطق المخصصة للسكن أو الصناعة.

لقد تمت هذه الإزالات للغابات مع عدم الأخذ في الحسبان الأمور التالية:

إن 40% من الأدوية المتوافرة بين أيدي البشر مستخرجة من البراري، وربعها موجود من مواد موجودة في الغابات، كما تشكل الغابات مصدرا مهما للغذاء، إذ تستخدم من بين نباتاتها 1650 نوعا صالحا للأكل، ما يذكرنا بمشكلة الانكشاف الغذائي العربي. و60% من الغابات الموجودة في منطقتنا قد أزيلت تاريخيا، وذلك بهدف استبدال الأشجار المثمرة والمزروعات بها،

جاهلين مدى فائدتها، فإلى جانب حفظها التربة والمياه، وكونها مصدرا للعديد من الأدوية العلاجية تتمتع الأشجار بالصفات التالية:

تنقية الهواء بامتصاص الغازات السامة الملوثة، كما أنها تفرز مواد مختلفة ذات تأثير قاتل للبكتيريا وتسهم في الحد من تعرية التربة. وقد تم تقدير كل تلك الفوائد من قبل الجمعية الأمريكية للبيئة بـ 196200 دولار سنويا لكل شجرة، وذلك على مدى خمسين عاما. بينما نقوم نحن بقطع تلك الأشجار لبيعها في الصناعات الخشبية للطن الواحد، أي أن 40 مليون شجرة من الغابات، وعلى مدى أكثر من خمسين عاما، تعطي نحو 100 مليار دولار فوائد بيئية، وتقلل من الخطر البيئي.

6 - 7- تلوث البيئة:

تعد مشكلة التلوث من أهم المشكلات التي يعانيها الإنسان في عصر العلم والتكنولوجيا، وأصبحت تهدد المجتمعات البشرية بالفناء، لأنها لم تجد لها حلولا جذرية خلال فترة وجيزة من الزمن.

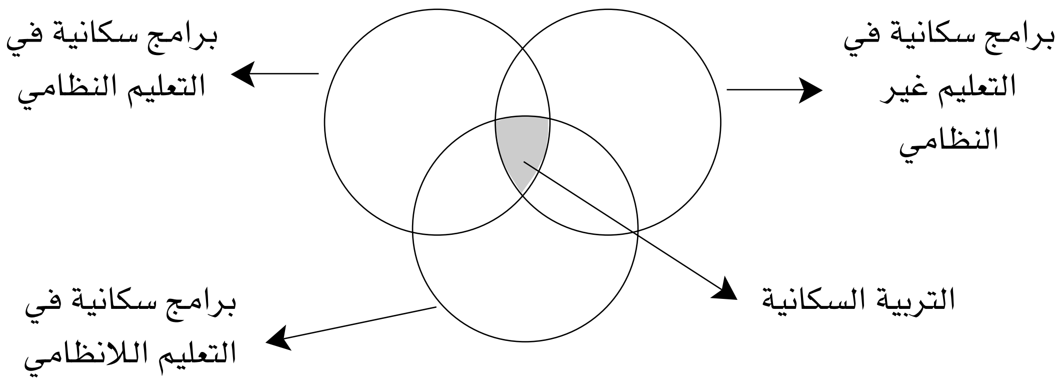
وعلى الرغم من ارتباط مشكلة تلوث البيئة بعصر الثورة الصناعية، خصوصا في القرن العشرين، من جهة ارتباطها بازدياد عدد السكان. ومن جهة ثانية لا تقل أهمية عن ارتباطها بالثورة الصناعية، وقد شمل التلوث الماء والهواء والتربة والغذاء والموارد الطبيعية كلها. وأسباب التلوث بوساطة البشر كثيرة مثل المخلفات البشرية والنفط والمخلفات الصناعية والمبيدات والفضلات على اختلاف أشكالها وغيرها.

7 - نافذة على حلول وآفاق النمو السكاني:

إضافة إلى الإشارات إلى المسألة السكانية عند أفلاطون في كتابه «الجمهورية المثلى»، وعند ابن خلدون في كتابه «الدولة والمجتمع»، فقد برزت نظرية روبرت مالتوس (1766 - 1834) التي تقول: إن البشر يتزايدون وفق متتالية هندسية، بينما تتم تنمية المواد الغذائية وفق متتالية حسابية، أي لا يتوافر تناسب بين التزايد السكاني والتزايد التنموي، والغلبة للتزايد السكاني الذي سينعكس سلبا على البشرية والعلاقات الاقتصادية الاجتماعية، ووضع مالتوس معوقات أمام زيادة السكان بسبب صعوبة العيش للبشر». غير أن كارل ماركس انتقد مالتوس في نظرته هذه قائلا: «إن الأمر يحتاج إلى مجتمع جديد تسوده علاقات إنتاجية جديدة، ويمكن لمجتمع استغلال الموارد الطبيعية بصورة صحيحة وملبية لاحتياجات السكان»، وأخذ عليه إهماله السياسات السكانية الموجهة لتطوير البيئة الاقتصادية.

وبعد الحرب العالمية الثانية ظهرت المدرسة «المالتوسية الجديدة» من خلال الفكر الاقتصادي الذي اهتم ببحث التخلف في دول العالم الثالث، مع الاعتقاد أن الحل الأمثل يكمن في الحد من تزايد السكان بطرائق مختلفة وتعطيل قدراتهم الإيجابية، وقد عقدت في القرن

العشرين مؤتمرات عالمية بشأن السكان، فقد عقد المؤتمر الأول في بوخارست عام 1974، وتم فيه تأكيد الدور التنموي للسكان والعلاقات المتبادلة بين عامل السكان والتنمية الاقتصادية. ثم عُقد المؤتمر الثاني في نيومكسيكو عام 1984، أما المؤتمر الثالث فقد عقد في القاهرة عام 1994، وأكد المؤتمران الأخيران أن السكان جزء أساسي في عملية التنمية الشاملة، وأن برامج عمليات التنمية يجب أن تعكس الروابط المعقدة بين السكان والموارد الطبيعية والتنمية، وتنفيذ برامج سكانية في التعليم النظامي وغير النظامي[14] واللانظامي[15]. وتضمين التربية السكانية في المناهج المدرسية ومعاهد إعداد المعلمين وبرامج محو الأمية، وتوظيف وسائل التربية السكانية المنشودة من أجل تعميق مستويات الوعي بالمسألة السكانية.



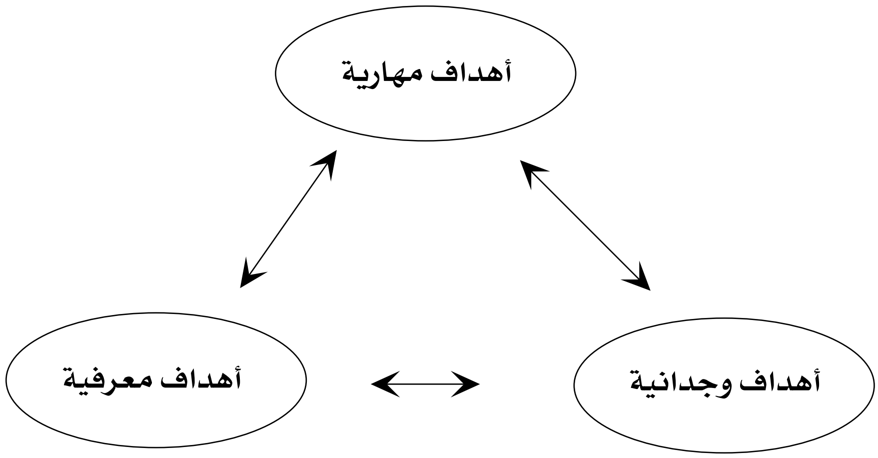
الشكل (4): التفاعل بين أنظمة التعليم والتربية السكانية

وقد تبنت دول العالم العربي، ودول العالم الأخرى، سياسات سكانية من أجل إقامة التوازن بين النمو السكاني والتنمية. كما أنها أدركت الحاجة إلى استخدام المتغيرات والمؤشرات السكانية في تخطيط وتنفيذ وتقويم عملية التنمية.

وقد برزت المسألة السكانية والتربية السكانية في توصيات المؤتمرات التربوية وأوصت هذه المؤتمرات بضرورة دمج مضامين التربية السكانية في محتوى المواد الدراسية والأنشطة التطبيقية لتنمية الوعي السكاني لدى المعلم والتعليم. وقد عرفت التربية السكانية من خلال الحلقة الأولى للتربية السكانية عام 1987. إن التربية السكانية جهد تربوي يهدف إلى توعية المتعلمين بالظاهرة السكانية وعلاقتها بالموارد المتاحة، لاتخاذ مواقف رشيدة ومسؤولة تجاه تلك الظواهر، بما يخدم التنمية الشاملة في القطر، ويساعد على تحسين نوعية الحياة للفرد والأسرة والمجتمع.

والتربية السكانية مفهوم تربوي، وهي نتيجة تكامل لتطوير التربية والسكان ووليدهما، وتهدف إلى إعداد الفرد للحياة وتتضمن أهدافا معرفية مهارية ووجدانية.

إن النظرة النظامية إلى التعريف الشامل المتكامل في التربية السكانية تتطلب الاطلاع على تعريفات الدول والمنظمات كلها، وتجاربها في المسألة السكانية والتربية للوصول إلى أكمل الصيغ في تعريف نظامي يشمل الكلية والتفاعل والتكامل، ثم تطبيق الأساليب التي تحقق التربية السكانية في مراحل التعليم وفق خصوصية كل بلد.



الشكل (5): تفاعل أهداف التربية السكانية وتكاملها

8 - المقترحات:

في ضوء ما قدمه البحث، ومن خلال المنهج الوصفي والتحليلي المتبع فيه، فإن الباحث يشير إلى جملة من المقترحات:

1 - النظرة الشمولية المتكاملة إلى السكان والبيئة في أبعادها ومضامينها، انطلاقا من وحدة الكون، ووحدة النظم السكانية والنظم البيئية، من خلال الإجراءات السليمة لاستخدام البيئة بصورة تحقق للسكان حاجاتهم وتحفظ للبيئة توازنها.

2 - العمل على تحقيق التنمية المستدامة مع ضرورة إيلاء الاعتبارات البيئية والسكانية أهمية خاصة في مخططات التنمية.

3 - تعميق وعي الأفراد والجماعات بخطورة المشكلات التي تهدد النظام البيئي وهي من فعل السكان.

4 - إشراك المرأة - بصورة فاعلة - في اتخاذ قرارات بيئية وسكانية. لكونها نصف المجتمع.

5 - تعميق الإشارة إلى مفاهيم التربية البيئية والسكانية وتطويرها من خلال التربية النظامية واللانظامية.

وتنويع طرائق تدريس التربية البيئية والسكانية في التربية النظامية لاسيما الطرائق التفكيرية الكشفية.

10 - خاتمة:

ازدادت أعداد سكان العالم، لاسيما تلك القفزات في النمو المتزايد التي حصلت في القرن العشرين ولاتزال، ما دعا الإنسان إلى استنزاف الموارد الطبيعية متجاوزا بأنماط سلوكه الفعلية طاقات الأنظمة الطبيعية في البيئة نتيجة استخدامه الجائر للتقانات الحديثة فيها، ومزاولته الأنشطة المتنوعة بصرف النظر عن سلامة البيئة وتوازنها، وجهله أغلب قوانين الطبيعة، وافتقاره الشديد إلى الوعي البيئي، فحدثت نتيجة ذلك - وتحت ثقل الضغط المتزايد لأعداد السكان في الكرة الأرضية - استثمارات مفرطة لموارد البيئة. ومن جراء تلبية احتياجاتهم باعتمادهم على الموارد الطبيعية في البيئة، ونتيجة لذلك حصلت، مشكلات مقلقة للمجتمع البشري أخذت تظهر سلبا في توعية النظم البيئية مثل:

- الخلل الحاصل في التوازن السكاني والنمو المتزايد العشوائي للسكان في المدن.
- انحسار الغابات والأراضي الصالحة للزراعة والاستثمار اللاعقلاني للموارد الطبيعية المتجددة.
- مشكلات تتعلق بالأمن الغذائي.
- التنافس على مواد محدودة يمكن أن يؤدي إلى التوتر والتناحر، وتدفق اللاجئين على منطقة ما، وبالتالي زيادة الضغط على الموارد المتوافرة ونشوء نزاعات.
- حصول مشكلات في الموارد المائية والحياة البرية والتصحر.
- تلوث بيئي للموارد الطبيعية، لاسيما الماء والهواء والتربة.

إزاء ذلك، ازداد الاهتمام العالمي ازديادا ملحوظا من خلال بعدين: الأول، توعية البيئة، والثاني السياسات السكانية من أجل إقامة التوازن بين النمو السكاني والتنمية.

وتطلعت دول العالم، من خلال المؤتمرات والندوات، وإعداد الأفراد للحياة من خلال التربية النظامية واللانظامية، إلى تحقيق مفهومي التربية البيئية والسكانية عندهم ضمن أهداف معرفية ومهارية ووجدانية، وتقديم الثقافة البيئية والسكانية التي تبرز الإنسان، بوصفه أحد أهم مكونات البيئة والأكثر تأثيرا فيها.

الهوامش

1 اليونسكو: المؤتمر الدولي الحكومي للتربية البيئية - اجتماعات الخبراء الإقليمية بشأن التربية البيئية - تقرير جامع. بارس 1977، ص 12.

2 المؤتمر الوزاري الأول حول الاعتبارات البيئية في التنمية - الميثاق العربي عن البيئة والتنمية، تونس 1986، ص 5.

3 Sempiel. c. 1911. influnces of Geographic. Environment (llolt. New york).

4 Huntin Gdon. E. 1915. civilization and climate (yale University. New Haven).

5 In Anthroplogy and Geography. Annals Of the Association Grossman. L 1977. Man- Environment Relationships of American Geographers. 67. pp. 124-44.

6 Zelinsky. W. 1966. A prologue to population Geography (prentice Hall. Englewood cliffs. New jerscy).

7 Ehrlich, P. 1968. The population Bomb, (London).

8 BorgstRom. G. 1969. too many Study of the Earth - Biological limitations (nacmillans. New york).

9 Michael P.Todro. Stephen c. smith. 2003 Economic Development. London. p. 261.

10 Ackerman e.a 1959 population and natural (4) resources. pp. 48 - 621. (Chicago).

11 وثائق قمة جوهانسبرج - ص 8.

12 البيئة وقضايا التنمية والتصنيع - ص 14.

13 Robert Lamb. 1979. world without Trees. inbn 0448226197.

14 التعليم غير النظامي (العرضي): هو تعليم غير مقصود ويحدث خلال التفاعل مع الحياة والبيئية.

15 التعليم اللانظامي: هو تعليم ذاتي مقصود يتم خارج مؤسسات التعليم النظامي.

مراجع البحث :

- ابن منظور، لسان العرب - دار لسان العرب - الجزء الأول، بيروت.
- الأمم المتحدة، الإعلان العالمي حول التربية للجميع، تايلاند، أبريل 1990.
- الأمم المتحدة، إعلان مكسيكو بشأن السكان والتنمية - نيويورك 1984.
- برنامج الأمم المتحدة للبيئة، المكتب الإقليمي في غرب آسيا، وضع الأطفال في العالم، يونيو 1986 (مجموعة تقارير).
- أسامة الخولي، البيئة وقضايا التنمية والتصنيع (دراسات حول الواقع البيئي في الوطن العربي والدول النامية) - سلسلة عالم المعرفة، العدد 285، الكويت، 2000.
- عامر ذياب التميمي، النمو السكاني والتحديات أمام العرب، مجلة العربي، الكويت، يناير 1995.
- عبدالحكيم بنود، السكان والتنمية والبيئة، بناة الأجيال، ديسمبر 2001.
- عدنان زيتون، تطوير مضامين التربية السكانية في مناهج الجغرافيا، في القطر العربي السوري، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة دمشق، كلية التربية، 1992.
- فياض سكيكر وآخرون، مقدمة في الثقافة البيئية، مركز الأنوار، دمشق 1977.
- فخرالدين القلا وآخرون، دليل تدريب المعلمين في مجال التربية السكانية، وزارة التربية في سورية، بالتعاون مع مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية وصندوق الأمم المتحدة - دمشق، 1992.
- اللجنة الوطنية للتربية والثقافية والعلوم، ماب، العدد 3، سورية، أبريل 1995.
- ناظم حيدر وآخرون، التزايد السكاني وعلاقته بالبيئة، نشرة البيئة والتنمية، مارس 1991.
- هيرفة درميناخ وآخرون، السكان والبيئة، عويدات للنشر والطباعة - 2003.
- وثائق مؤتمر القمة المستدامة في جوهانسبرج، 2002.
- وزارة التربية - مشروع التربية السكانية بالتعاون مع اليونسكو وصندوق الأمم المتحدة للسكان - الكتاب المرجعي في التربية السكانية، دمشق 1992.
- Ackrman E. A, population and natural resources Chicago 1959.
- BorGstRom, G, 1969, too many - a study of the Earth - Biological limitaitons (nacmillans, New york).
- C.C park, Ecology and Environmental management, Great Britain, 1981.
- Huntin Gdon, E, 1915, civilization and climate (Yale University, New Haven).
- Grossman, L. 1977, man - environment relationships In Anthropology and Geography, Annals Of the Association of American Geographers, 67, pp. 44 - 126.
- Ehrlich, P., 1968. The population Bomb, (London).
- Robert Lamb, 1979, world without Trees, ISBN 0448226197.
- Michael P. Todaro and Stephenc. 2003, economic development, ISBN 0273655453 london.
- Semple, E. C.1911, influnces of Geographic Environment (Holt. New york).
- Thore Au, H.D. life in the woods New York 1960.
- Unesco /Unep/ living in the Environment program, the state of the Environment in the dialogue between and amaong developed and developing countries.

دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة

نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية

د. ناصر يوسف (*)

تمهيد

ليست دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة إلا فاعلية الاعتماد على الذات؛ وهي فاعلية مركَّبة من الاستثمار الاجتماعي (الإنجاز) والاستثمار المالي (الاستمرار)؛ حيث لا يتسنى لنا أن نرتقب ثمرتهما الناضجة إلا داخل نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية الناضجة ثماره.

فالإمبراطور الذي تنازل عن صلاحياته من أجل إنقاذ اليابان، ورئيس الوزراء الذي حاور إدارة الاحتلال الأمريكي وأقنعها بمعاناة اليابانيين، والعمال الذين لم يساوموا في وطنهم ولم يتفاوضوا مع الاحتلال من أجل الأجور؛ هذه الثلاثية الإنسانية الإنمائية منحت للاستثمار الاجتماعي بعدا إنمائيا فاعلا. من جهة أخرى، لم يكن للاستثمار المالي المنتظم في اليابان، أن يحقِّق مكسبا عظيما للاقتصاد الياباني؛ إلاَّ بعد أن حقَّق الاستثمار الاجتماعي أهدافا سامية، تمثَّلت في تصميم يد عاملة متفانية، سمحت للنسق الإنتاجي بالتفاعل والتجانس مع النسق الاجتماعي؛ إذ أفضى هذا التوحُّد المركَّب إلى دفع الإنتاج إلى أعلى، وذلك في ظلٍّ وجود مجتمع مجبول على العمل ساعات إضافية، ويمتلك المقدرة على دفع الاستهلاك إلى أسفل. وعليه نبدأ هذا العمل بدراسة شروط إقلاع الاقتصاد الياباني،

(*) باحث جزائري - الجامعة العالمية الإسلامية - ماليزيا.

والحفر داخل القنوات التي سدَّت ثغرات إنجازاته وأنعشته بروح الاستمرارية. لا سيما أنه قد توالت إثرها إنجازات أضحت مثيرة للقلق في أوساط العالم الرأسمالي، نتيجة استناد الفعل الياباني إلى استراتيجية الاستثمار الاجتماعي بهدف إنجاح الاستثمار المالي؛ وهي استراتيجية مركَّبة تختلف بدرجات متفاوتة عن استراتجية الاستثمار الفردي المتحيِّزة، كما هو عليه الأمر في الغرب.

وإلى جانب أن هذا البحث، يحلِّق في آفاق دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة؛ فإنه يتقيَّد بالتحقيب الزمني للتجربة اليابانية، ابتداء بما بعد الحرب العالمية الثانية، حتى يتسنَّى لنا معرفة الدور الإيجابي لليابانيين في النهوض باقتصاد بلادهم من نقطة الصفر، بحيث لا يكون هذا التقييد عائقا للوقوف أمام المحطَّات المهمَّة في تاريخ اليابان كلَّما استدعته الضرورة. مع التزامنا بربط المقدِّمات بالنتائج وربط الفاعل الإنساني بالسياقات التاريخية والحضارية. أيضا، تركِّز هذه الدراسة على مفهوم الاعتماد على الذات بوصفه اقترابا منهجيّا، يتعامل مع التجربة اليابانية المعاصرة في التنمية الاقتصادية، في إطار ما تطرحه شروط الإقلاع وتفرزه إنجازات الاستمرار.

أولا: التجربة اليابانية المعاصرة في الاستثمار الاجتماعي

1 - لمحة مختصرة عن تاريخ اليابان[1] ما بعد ميجي

1 - 1- حركة ميجي الإحيائية (1868-1912)

أعقبت نهاية عصر توكوجاوا (1600-1868) (Tokugawa) فترة جديدة تدعى فترة ميجي (Meiji) الإحيائية، وهي حركة أسهمت بعنف في القضاء على نظام توكوجاوا الإقطاعي، كما اتَّسمت هذه الفترة بانتقال الإمبراطور من الشرعية الرمزية إلى السلطة الفعلية. في هذه الفترة أنشأت حكومة ميجي وزارات، ونظاما قضائيا، ونظاما مصرفيا حديثا، كما أرسلت الحكومة بعثات إلى الخارج لتحصيل العلم والمعرفة والتقنية العالية.

بدأ هذا التحوُّل يكتسي أهمِّية إنمائية بعد مطالبة ميجي للدياميو (Daimyo) الحاكم الإقطاعي التابع للشوغون (Shogun) (القائد العام للجيش الإمبراطوري في عصر توكوجاوا)، بالتنازل عن أراضيهم وتسجيلها باسم الإمبرطور، مقابلَ تعيينهم حكاما عليها، وقد تمكَّنت حكومة ميجي من تعويض كل من قدَّم تنازلا عن أراضيه من الإقطاعيين الكبار، مع التعهُّد بضمان امتيازاتهم المعيشية، التي كانوا ينعمون بها قبل تطبيق هذه الإجراءات، كما تمكَّنت حكومة ميجي من إقناع كبار الساموراي (Samuria) بالتنازل عن امتيازاتهم التاريخية والاجتماعية والاقتصادية. أيضا، قامت الحكومة الجديدة سنة 1876 بإلغاء التجنيد الإجباري واستبدل به الخدمة العسكرية؛ ما أسفر عن منع الساموراي من امتشاق سيوفهم، وتغيير لباسهم العسكري التقليدي، وتوجيههم نحو تعليم الأمَّة اليابانية وتدريبها على القلم بدلا من

السيف. وفي هذا الصدد يقول الأب الروحي للنهضة اليابانية الأولى «فوكوزاوا يوكيتشي» (F. Yukichi) (1835-1901)[2] : وقت الإحياء الإمبراطوري، أتاحت حكومة الشوجون لأتباعها حرِّية الاختيار من بين الأوضاع الثلاثة التالية بالنسبة إلى مستقبلهم:

1 - أن يصبحوا رعايا للإمبراطور ويتخلوا عن الشوجون.

2 - أن يصبحوا تابعين للشوجون ويمضوا وراءه إلى شيروكا، وهي المكان الذي سيتقاعد فيه.

3 - أن يتخلوا عن طبقة الساموراي التي ينتمون إليها ويصبحوا مواطنين عاديين[3].

1 - 2- **فترة ما بعد ميجي** (1912 -1945)

أحيت مسيرة هيروهيتو (Hirohito) (1926-1989) النزعة الحربية التوسُّعية لليابان، واتَّخذ التحديث الميجي طريقه نحو تقوية الجيش؛ ما أدَّى إلى فصل الزمرة العسكرية عن الزمرة السياسية، ونتج عنه إفساد النظام البرلماني الذي سيطرت عليه عائلة الزايباتسو (Zaibatsu)[4]، فهذه المجموعة المحتكرة للمال، قد اتَّهمتها إدارة الاحتلال الأمريكي بإذكاء نار الحرب من أجل توسيع نفوذها الاقتصادي في آسيا، وبدعمها المالي للجيش الياباني بحثا عن أسواق خارجية جديدة، لا سيما مع ارتفاع وتيرة المنافسة الجديدة التي أدَّت إلى انخفاض أسعار الأرز والحرير.

وفي واقع هذا الزخم الحربي، ونشوب الحرب في أوروبا سنة 1939، وظهور هتلر(Hitler) في ألمانيا، سارعت اليابان إلى السيطرة على شرق وجنوب شرق آسيا، وبدت ألمانيا واليابان قوَّتين مهدِّدتين للعالم، ما أثار شكوك الأمريكيين؛ إذ تحوَّلت هذه الشكوك إلى مخاوف إثر الضربة العسكرية الانتحارية اليابانية الموجَّهة لأمريكا في ميناء بيرل هاربر(Pearl Harbor) في هاواي (Hawaii) سنة 1941، وقد ردَّ الأمريكيون على هذا العمل الانتحاري بإغراق الأسطول التجاري الياباني، وفي سنة 1944 دمَّرت القوات الجوِّية الأمريكية المدن اليابانية الكبرى، وقصفت المصانع الضخمة، وإثر إصرار اليابان على مواصلة الحرب ألقت الولايات المتَّحدة الأمريكية القنبلة النووية الأولى على هيروشيما (Hiroshima) سنة 1945، وبعد ثلاثة أيام ألقت القنبلة الثانية على ناجازاكي (Nagasaki).

2 - ملامح التجربة اليابانية المعاصرة في الاستثمار الاجتماعي

تستمد فكرة الاستثمار الاجتماعي قيمتها من الفاعل الإنساني، الذي هو كل من يواجه مشكلاته «بأسلوب من ينشئ شيئا مفقودا، أو يحاول إنشاءه وفقا لأسباب مازالت فاقدة التأثير في مجتمعه»[5]. ويتكوَّن هذا الفاعل من: الرمز أو القدوة؛ القيادة الرشيدة أو الحكيمة؛ الإنسان القادر على تحويل ما هو متصوَّر إلى هو ممكن. أيضا، الفاعل الإنساني هو تركيبة من الطموح، والتضحية، والتحدِّي، والقدرة على الإنجاز، ثمَّ الاستمرار في تغيير العالم نحو الأفضل؛ إذ يقوم عمل الفاعل الإنساني الياباني على إنشاء المقولات التي مازالت فاقدة التأثير

في مجتمعه، ما يمكّنه من رصد الأبعاد الحضارية لإنجاح تجربته الإنمائية. واليابان بفعل ثلاثيتها الإنسانية (الإمبراطور، القيادة الحكيمة، الشعب الطامح) تكون قد انتقلت من فلسفة الوجود (الإقامة في الوجود والتحدُّث عمَّا هو موجود) إلى فلسفة الفعل، التي تقوم «على مسلَّمة هي: قدرة الإنسان على أن يتعالى على هذه الطبيعة، وعلى أن يعمل على إبداعها المستمر، في هذه الحالة ليس للإنسان طبيعة، بل له تاريخ. تاريخ إبداعات ثقافته، التي تميِّزه عن الحيوان»[6].

2 - 1 - دوافع الاستثمار الاجتماعي الياباني (شروط الإقلاع)

لا نضيف جديدا، إذا قلنا إن اليابان خرجت من الحرب العالمية الثانية مثقلة بالآلام والهزائم؛ إذ تسبَّبت هذه الحرب في انهيار كثير من إنجازاتها السابقة، وأفقدتها موردا بشريا عظيما، كانت قد اعتمدت عليه في إنجاح نهضتها الأولى، التي تزامنت مع الإحياء الميجي في منتصف القرن التاسع عشر. لقد دُمرت هيروشيما بنسبة 60٪، وسقط فيها 150 ألف ضحية، مات فيها 80 ألفا على الفور.. وبعد ثلاثة أيام انفجرت قنبلة ذرِّية جديدة فوق ناجازاكي، وسقط 74 ألف قتيل، و 60 ألف جريح[7]. ولولا إعلان الإمبراطور الاستسلام للقوات الأمريكية لوجد اليابانيون أنفسهم أمام رقم مخيف، في ظلِّ عزم الجيش الأمريكي على قصف المدن اليابانية بقنابل أخرى كانت مدرجة في مخطَّط الاستعداد لقهر اليابانيين وإجبارهم على إنهاء الحرب. وقد كانت حجَّة القيادة الأمريكية في تبرير أفعالها، أنها ألفت نفسها أمام شعب يرفض الاستسلام، ولا فرق لديه بين القتال والانتحار في حساباته الدفاعية عن وطنه.

هذا في الجانب العسكري الذي غيَّر الخريطة الاقتصادية في اليابان؛ أما في الجانب السياسي، فقد شمل التطهير الأمريكي ما يقارب 200 ألف ياباني، وقد طاول هذا التطهير طاقات منتجة وشخصيات مالية وإطارات إدارية فاعلة؛ ما دفع الشعب الياباني إلى العصيان، والانتفاضة معبِّرا عن رفضه لهذه القرارات الانتقامية، وقد أحجم القرار الأمريكي، فعلا، عن الوصول إلى شخص الإمبراطور، واكتفى بتجريد الإمبراطور من جميع صلاحياته، ولم يطله التطهير. كما طاول التطهير مؤسَّسات إنتاجية كبرى، أهمُّها الزايباتسو؛ وهي شركات تجارية عملاقة، قام الاحتلال الأمريكي بتفكيكها ومعاقبة مسؤوليها، وقد كانت هذه الشركات منطلق التجربة اليابانية الناجحة في منتصف القرن التاسع عشر، كما كانت هذه المؤسَّسات مصدرا من مصادر الرزق لدى اليابانيين، والطريق الذي من خلالها يقدِّسون العمل ويقطفون ثماره.

شملت الخطوة الأولى للتطهير، القضاءَ على الشركات الكبرى للزايباتسو، وبيع مخزونهم للعامَّة؛ «فالشركات الكبرى (Holding) كانت تمتلك 167 سهما سنة 1946 في السوق، وبقيمة 8.1 مليار ين ياباني. بينما الرقم الإجمالي للأسهم في كل مؤسَّسات الدولة كان يقدَّر بـ443 مليون ين، وهذا يعني أن الشركات الكبرى كانت تمتلك تقريبا 40٪ من الإجمالي، وقد تمَّ

التخلُّص من 165 سهما بقيمة 7.75 مليار ين سنة1951، فضلا عن أن التطهير شمل أعضاء الزايباتسو من العائلات المؤسِّسة، وذلك بمنعها من القيام بنشاطات مالية في العالم»[8]. كما قام الاحتلال الأمريكي، أيضا، بتخفيض نسبة ملكية الأرض من 45٪ إلى 10٪.

لقد اتَّخذت إدارة الاحتلال هذه الإجراءات حرصا منها على تحويل اليابان إلى دولة ديموقراطية، فعرفت حواراتها مع اتحاد العمال اليابانيين بعض المرونة، وذلك بهدف تنظيمه في الاتجاه الذي يخدم أهداف الاحتلال؛ فالعمال الذين بلغ عددهم ما يقارب الاثني عشر مليونا، كانوا يشكِّلون قلقا متناميا للوجود الأمريكي في اليابان، نظرا لتذمُّر هؤلاء العمال من الأوضاع المزرية، وتفاقم حالة العنف وانعدام الأخلاقيات. وقد تجاوبت إدارة الاحتلال الأمريكي مع مطالب العمال، خصوصا أن هؤلاء العمال لم يساوموا إدارة الاحتلال في مسألة الأجور؛ بل كان همُّهم ممارسة العمل بالطريقة التي يرونها مناسبة.

بدأت الأوضاع تتَّضح شيئا فشيئا في ظلِّ هذا التفاهم بين إدارة الاحتلال واتحاد العمال اليابانيين، لا سيما في ظلِّ تفعيل الدستور الياباني الجديد سنة 1947، الذي حدَّد وضعية الإمبراطور بوصفه رمزا وطنيا لليابانيين لا غير. وركَّزت الحكومة الجديدة على منح الأولوية للنهوض الاقتصادي وعودة المؤسَّسات المالية والإدارية، بأشكال أخرى وبأسماء مختلفة. وقد كان جزء من النجاح في التفاوض مع إدارة الاحتلال مرده إلى شيغيرو يوشيدا(S. Yoshida) رئيس وزراء اليابان في الفترتين (1946 -1947) و(1948 - 1954)؛ إذ تمكَّن من إقناع إدارة الاحتلال بإعطاء أولوية للاقتصاد في سياسته، وهذا بدوره قد أقنع الاحتلال بأن اليابانيين يتَّجهون اتجاها ديموقراطيا، يجعل تفكيرهم في الأمور العسكرية أقرب إلى المستحيل، على الأقلِّ في تلك الفترة.

في ظلِّ هذه التضحيات من جانب الإمبراطور، الذي تنازل عن صلاحياته من أجل إنقاذ اليابان؛ ومن جهة العمال اليابانيين الذين لم يساموا في وطنهم من أجل حفنة من النقود، قد تكون عائقا أمام إعادة بناء بلدهم بالطريقة اليابانية؛ ومن جانب رئيس الوزراء الذي حاور إدارة الاحتلال وأقنعها بمعاناة الشعب الياباني، ومدى احتياجه إلى ممارسة العمل في وضع متردٍّ ومزرٍ لم تتعرَّض له دولة أخرى في تاريخها. هذه التضحيات جميعها دفعت الاستثمار الاجتماعي إلى تحريك الحياة الاقتصادية وإنعاشها. لقد أسهمت هذه الثلاثية (الإمبراطور، رئيس الوزراء، الإنسان الفاعل) في منح الاستثمار الاجتماعي بعدا اقتصاديا فاعلا، تمثَّل في تحويل هذا الاستثمار الاجتماعي إلى استثمار مالي، ساعد بكفاءة دينامية في إنجاح التجربة الإنمائية اليابانية.

2 - 2 - نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية

لقد شكَّلت الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية مفاتيح مهمَّة لفتح المغاليق التي فرضها عصر الإقطاع، وأول ما تجلَّت هذه المفاتيح في التفاف الشعب الياباني حول الشرعية الجديدة للإمبراطور

ميجي. حدث هذا بعد أن عانت اليابان فترة الإقطاع التي أعاقت مسيرة البناء الانعزالية، وفي الأغلب استقام هذا البناء مشوَّها؛ لأن الأيدي التي شيَّدت صرحه قد شوَّهها التصنيف الإقطاعي، وحيث كل تصنيف من هذا النوع يكبت بداخله طموح الفئات التي تنتمي إليه.

على الرغم من هذا الالتفاف حول الإمبراطور؛ غير أن هذه الثلاثية ظلَّت مشوبة بانتقاصات عميقة؛ إذ عَدَّ الإمبراطور نفسه مركزا للدولة العسكرية بعد أن كان الشوجون مركزا للدولة الإقطاعية. ولعلَّ هذا الانتقال الدينامي قد أفادت منه اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية الثانية، فتبيَّن لإنسانها أن المرحلة العسكرية هي الوجه الآخر للمرحلة الإقطاعية، كما اتَّضح لهذا الإنسان أن البناء سيظلُّ قابلاً للانهيار إن لم يذب الإمبراطور الإله في الإمبراطور الإنسان، كما ذابت إقطاعية الشوجون، من قبل، في شرعية الإمبراطور. وظلَّت لعبة الانتقال الدينامي مستمرة، كأنَّها قدر إنمائي مفروض على شعب لا يمتلك إلاَّ حسه العملي.

في بداية الأمر حاول الشوجون أن يلغي دور الإمبراطور الفعلي، ولكن تعثَّرت الجهود الإنمائية أمام عزلة اليابان، كما حاول الإمبراطور أن يلغي فعل الإنسان بادِّعائه الإلهي؛ غير أن تراكُم الانتصار الإنمائي الميجي قد انهار أمام الانهزام العسكري. لكن بعد الهزيمة العسكرية تفتَّق الإمبراطور هيروهيتو إنسانا، فتحوَّل كل شيء حيٍّ إلى إنسان فاعل، وحينها استكشفت اليابان أنها لا تمتلك - بعد الدمار النووي - إلاَّ ثلاثتها، وهي كل ثروتها. ولاشكَّ في أن اليابانيين قد طرحوا على أنفسهم بعد الهزيمة العسكرية مثل هذه الأسئلة: كيف للأرض أن تُستَثمَر في ظلِّ الاحتلال الأمريكي؟ كيف للأفواه أن تأكل؟ كيف للسواعد أن تعمل؟ مثل هذه الأسئلة القلِقة فرضها الواقع الزءوم بعد أن تساوى الناس في القَدَر والثروة. فهل تظلُّ الأمور على قدرها من التفاوت بعد أن تنازل الإمبراطور عن ألوهيته؟ وكأنَّ ميلاد الإنسان في اليابان ارتهن بموت الإله في شخص الإمبراطور!

لقد تبيَّن للإنسان الياباني أن الأرض تُستثمَر بطريقة سلمية إذا هو أبقى على الإمبراطور رمزا تاريخيا، لأن الأرض ملك للإمبراطور، والمالك هو من يمتلك حميَّة الدفاع عن أرضه، ومثل هذا التفكير أدَّى بالشعب الياباني إلى الوقوف في وجه إدارة الاحتلال الأمريكي، كلَّما تعلَّق الأمر بقرار فيه إيذاء للإمبراطور نفسه. أما «كيف للأفواه أن تأكل؟»، فكان الجواب عنه بتركيز الشعب الياباني على الأمور الضرورية القصوى التي تُبقي الإنسان على قيد الحياة، وتحقَّق ذلك عمليا عن طريق تغليب الأهم على المهم، الواجب على الحقوق، العمل العسير على الأمل اليسير. وهذا بدوره يفرض على الأيدي أن تعمل.

إن تغليب الواجب على الحقوق قد رصَّ الثلاثية الإنسانية اليابانية، وخلع عليها بعدا إنمائيا عالميا، ومن غير هذا التغليب تبقى أي ثلاثية إنسانية فاقدة التأثير في مجتمعها.

يتركَّب نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية من هذه الخيوط الإنمائية المشدودة إلى بعضها:

1 - دولة تحترم الإنسان، أياً كان. ويكون ذلك بتربيته، وتعليمه، وتدريبه، وإقحامه في قوَّة العمل، ورعايته صحِّيا.

2 - قيادة حكيمة تتَّخذ من الإنسان مركزا للسلطات والأشياء، في إطار المسؤولية الأخلاقية والحرية المسؤولة.

3 - إنسان فاعل يستند في حياته العملية إلى تغليب الواجب على الحقوق، للخروج من مأزق الإهانة؛ فيُطعِم الإنسان فمه بيده، ومن مأزق الإعانة؛ فيعمل الإنسان بيده لفمه ثمَّ لمجتمعه ثمَّ لغيره؛ حتَّى يصبح أفضل من غيره.

4 - الاعتماد على الذات، وذلك بجعل ثلاثية الدولة والقيادة والإنسان تعمل بمفردها لمجموعها. ويكون الاعتماد على الذات أولا بالتعلم من الآخر للاستغناء عن الآخر (بأداء الواجب)، إلى أن يصبح المعتمِد على ذاته آخر هو الآخر (بالحصول على الحقوق)، فيكون بذلك أقوى من أي آخر في الواجبات والحقوق.

ولنا أن نتبيَّن عمليا نسق الثلاثية الإنسانية من داخل هذا المشهد الإنمائي الياباني، وقد تجلَّى في صورته الواقعية، التي تكشف عن مقدرة الاستثمار الاجتماعي في عملية الانتقال من الإقطاع التوكوجاوي (العطاء للغير بمقابل استرقاقي)، إلى الاستقطاع المابعد ميجي (الأخذ للنفس بغير وجه حق)، إلى الاستنفاع ما بعد الحرب العالمية الثانية (وضعُ النفس والغير في خدمة الصالح العام).

لنلقِ إذن نظرة على المشهد الياباني المعاصر في صيغته الواقعية الآتية:

2 - 2 - 1 - الرمز (الإمبراطور)

لقد ظلَّ أباطرة اليابان يشكِّلون حالة مقدَّسة قرونا طويلة، ولا غرابة أن تَعُدَّ ديانة الشنتو (Shinto)[9] الإمبراطور هيروهيتو (1901- 1989) حفيدا للآلهة، فقد أرست «ديانة الشنتو معالم الهوية اليابانية، وشكَّلت البنية الدينية لأمَّة اليابان؛ غير أنه بعد الحرب العالمية الثانية، نصَّت مادة الدستور، بإيعاز من إدارة الاحتلال الأمريكي، على الفصل بين ديانة الشنتو والدولة»[10]. إن الغريب في الأمر أن يتحوَّل هذا الرمز المقدَّس إلى طاقة اجتماعية، استُثمِرت في لحظتها المناسبة، واستطاعت ببراعةٍ فائقةٍ أن تعيد إلى الأشياء قيمتها، وتمنح للإنسان الياباني فرصة جديدة لبناء نفسه، في عبارته الشهيرة: «لقد آن الأوان لأن نتحمَّل ما يصعب تحمُّله»[11] ويقصد الإمبراطور، من وراء هذا الإجهاد والتحمُّل والإصرار، الرغبة في الاستسلام أمام قوة قنابل فتَّاكة، وصفتها الأجساد المنتفخة على نحو بشع بفعل الحروق بأنها جحيم الله في الأرض. ولا شكَّ في أن مثل هذا الوضع الحربي الخطير الذي فاجأ اليابانيين، قد حرَّك مشاعر الإمبراطور الإنسانية، وحاول ترجمته بالإعلان عن الاستسلام؛ ففي ظلِّ

تصميم الجيش الياباني على مواصلة الحرب، قال الإمبراطور بلهجة قاطعة: «إني أرغب في إنقاذ حياة الناس مخاطرا بحياتي نفسها»[12].

منح الإمبراطور للإنسان الياباني فرصة ثمينة لبناء مستقبله، وقد أثبتت الأحداث أنه يستحقُّها بالفعل، مقارنة بما تنبَّأ به الأمريكي ثورشتاين فيرن (T.B. Veblen) في مقاله «فرصة اليابان» سنة 1915 «إن اليابان سوف تناضل من أجل أن تصبح قوة عالمية»[13]. وهذا «لأن قادتها، كما يرى ثورشتاين الخبير في علم الاجتماع الاقتصادي، يسعون إلى تطوير اقتصاد بلادهم من جهة، والحفاظ على الثقافة اليابانية بدهاء منقطع النظير»[14]. وهذا التزاوج هو ميزة إنسانية اشتهرت بها القيادة اليابانية الحديثة؛ إذ ربطت احترام الثقافة باحترام الإنسان.

لا شكَّ في أن عبارات الإمبراطور التي أتينا على ذكرها أثبتت أن الإمبراطور فعلٌ اجتماعيٌ مؤثِّرٌ في بناء مستقبل الأجيال القادمة، التي من أجلها تحمَّل ما لا يمكن تحمُّله؛ بل ومن أجل البشرية جميعا كما جاء على لسانه: «لقد بدأ العدو في توظيف قنبلة جديدة بالغة الخطورة، ولديها قدرة فائقة على التدمير الوحشي، وإزهاق الأنفس البريئة. وعليه فإن إصرارنا على مواصلة القتال سيفضي إلى انهيار وزوال الأمة اليابانية ، كما سيفضي إلى إفناء الحضارة الإنسانية»[15]. إن في هذا المقطع إشارة واضحة إلى أن الإمبراطور قد حوَّل الاستسلام إلى واقع، وبهذا يكون، أيضا، قد أسهم بفاعلية إنسان ياباني عادي - لا علاقة له بالألوهية - في إعادة ما دمَّره الاحتلال الأمريكي؛ فهو بتنازله عن مكانته المقدَّسة، يكون قد غيَّر رؤية اليابانيين للماضي والحاضر، ودفع بها تجاه صناعة المستقبل، على النحو الذي نراه اليوم، ويتطلَّع إليه كل إنسان طامح.

يُعَدُّ قرار استسلام الإمبراطور قرارا حكيما، يتوافق مع حالة بلاده المحاصرة بقنابل نووية، تقتل اليابانيين بمعدل 100 شخص يوميا. وبهذا يكون الإمبراطور بإعلان الاستسلام قد أنقذ أرضا من الاغتصاب، وشعبا من الموت والتشوُّه والانتحار. ومن هنا عُدَّ الاستثمار الاجتماعي مجديا للغاية، وقد تمثَّل هذا العمل المثمر في فعل التضحية؛ ليس بكرسي العرش فقط، ولكن بعرش الآلهة؛ فالإمبراطور بتضحيته الجريئة يكون قد فَقَدَ منصبه المقدَّس في سبيل الحفاظ على الأرض اليابانية، وقد كان المغزى من وراء ندائه لإيقاف الحرب، هو أن كل الأرض ينبغي أن تُستثمَر بسواعد يابانية؛ وإلاَّ فإن الأرض سيكون مصيرها التدمير بسواعد يابانية أيضا. ولعل ثمرة هذه الطاقة الاجتماعية قد جنَّبت اليابان حالة استعمارية فظيعة كان بإمكانها أن تستمر أمدا طويلا. فضلا عن ذلك، أن تحوُّل هذه الطاقة من حالة قدسية إلى حالة بشرية خالصة، كان منطقيا من أساسه، في ظلِّ قنابل نووية مدمِّرة؛ لأن التحوُّل المصاحب للاستسلام يختزن بداخله نصرا مؤجَّلا على قوة عسكرية، لا تميِّز البشر من العسكر، ولا المصانع من المدافع، ولا القرى من المدن.

لقد فجَّر الإمبراطور طاقته الحيوية واستثمر وضعيته الميثيولوجية والتاريخية استثمارا اجتماعيا، لم يكن الهدف من ورائه تحقيق مكاسب تعود بالفائدة على البيت الإمبراطوري وخزينته، بل يختلف تماما، فقد استفاد اليابانيون من هذا الاستثمار؛ إذ «لو لم يعلن الإمبراطور بنفسه أنه ليس إلها، لاحتاج إقناع اليابانيين بغير ذلك سنوات عديدة، قد يعاني فيها المجتمع صراعات فكرية وعقائدية قد تدمِّر بنيته الروحية تماما»[16]. ومن ثمَّ فقد سلمت أرضهم من الانقسام، وهم الذين ضحُّوا في فترة توكوجاوا من أجل توحيد الأراضي اليابانية المنقسمة على نفسها؛ حتى عُدَّ هذا الاستقرار السياسي أهم إنجاز في تاريخ اليابان.

إن الإمكان الاجتماعي الذي تجلَّى في رمز الإمبراطور المسؤول عن وحدة الأرض قد أنقذ الشعب الياباني من معاناة التمزُّق والعودة إلى اجترار مشكلات الماضي؛ فقد سبَّب حضور الإمبراطور المقدَّس قبل أن يتحوَّل إلى رمز «في حبس اليابانيين في الماضي، وجعلهم غير قادرين على رؤيته بوضوح، وعاجزين عن وضع التاريخ والتراث في مواضعهما المناسبة»[17]. لقد كان أهمُّ شيء في هذا الإمكان الاجتماعي الذي قام الإمبراطور بتفعيله، أنه عَدَّ الإنسان الياباني القيمة الأولى التي تسبق كل القيم الإنمائية الأخرى؛ وإن لم يكن لهذا التفعيل أن يتحقَّق في تلك اللحظات العصيبة، فإن الأجيال القادمة ستكون مؤهَّلة لقطف ثمرتها.

إلى جانب ذلك، فقد «اعتذر الإمبراطور هيروهيتو لشعبه بعد خسارة الحرب»[18]، كما دفع هيروهيتو بالعلاقات مع جيران اليابان إلى مستويات ناضجة؛ إذ قام شخصيا بالاعتذار الرسمي للرئيس الكوري في أثناء زيارته لليابان سنة 1984، وخاطبه قائلا: «إن بلادنا تعلَّمت أشياء كثيرة من بلادكم، كما أنه في القرنين السادس والسابع قد جاء كثير من الكوريين إلى اليابان، وتعلَّموا الأشياء والمعرفة والثقافة والتكنولوجيا، وفي ظلِّ مسيرة التاريخ تعمَّقت العلاقة بين الجارتين الكورية واليابانية»[19]. مثل هذا الاعتراف بالآخر يُعَدُّ ضربا من ضروب النقد الذاتي الرفيع المستوى، خصوصا عندما يتعلَّق الأمر بشخص، لايزال معظم الشعب الياباني يعتقد في عصمته من الخطأ والزلل.

لقد استثمر اليابانيون الإنسان الفاعل في شخص الإمبراطور في مجالات اقتصادية، كانت لها الأولوية في تلك الفترة؛ إذ ظلَّ الإمبراطور يمثِّل رمزا في توظيف مسؤولياته، من أجل وحدة الأرض واستثمارها بالطريقة اليابانية؛ فالاستثمار الاجتماعي للإمبراطور، قد أثمر نهضة يابانية وتنمية اقتصادية واهتماما بالإنسان، من حيث تعليمه وتدريبه وإقحامه في قوَّة العمل.

نخلص من هذا القول، إن توظيف الإمبراطور اجتماعيا، كان لأجل أن تُستَثمَر الأرض بسواعد يابانية. وهذا التوظيف الاجتماعي يشكِّل الشرط الأول للإقلاع الاقتصادي في اليابان؛ وإلاَّ ما الفائدة من استثمار الإمبراطور إنْ لم يجلب هذا الاستثمار الاجتماعي استثمارا اقتصاديا للأرض؟

2 - 2 - 2 - القيادة الحكيمة (رئيس الوزراء)

غنيّ عن القول إن السياسة الحكيمة التي انتهجها رئيس الوزراء تشيغيرو يوشيدا (1878-1967) قد حقَّقت مكسبا اجتماعيا، على الرغم من الدمار، الذي أتى تقريبا على جميع المنشآت الاقتصادية. مثل هذه السياسة الحكيمة، قد طابقت أفكارها فرضيات الواقع، وتعاملت معها من منطلق الحصول على «جزء الجزء» بدل «وهم الكل». لقد نصَّ الاتفاق الذي أبرمه يوشيدا مع إدارة الاحتلال الأمريكي سنة 1948، «على إبعاد الإمبراطور عن السياسة، وتسريح الجيش، ودمقرطة العملية الانتخابية، وتحطيم الزايباتسو، ومنح الحقوق لنقابات العمال، وإلغاء المناهج الدراسية، والطقوس والمراسم القومية في المدارس»[20].

أيضا، استعان يوشيدا بوزير المالية إشيباشي تانزان (I. Tanzan) ذي التوجُّه الكينزي (Keynesian) في معالجة الأمور المالية؛ فالاقتصاد الياباني مع نهاية الحرب العالمية الثانية «كان يعاني فائضا في كل من العمالة والإنتاج، والأسعار قد ارتفعت بينما ظلَّ الإنتاج راكدا، وتاليا لم يكن التضخم حقيقيا، لأن التضخم الكينزي يكون نتيجة ارتفاع الأسعار المصاحبة للتوظيف الكامل واستعمال الكفاءة العالية؛ غير أن اليابان ظلَّت تعاني عدم الكفاءة ونقص الإنتاج، ومن هنا اعتقد إشيباشي أن تمويل المؤسَّسات الصناعية الصغرى، هو الطريق إلى انتعاش الاقتصاد»[21]. لقد وظَّف يوشيدا أفكاره اجتماعيا، وتفاوض مع إدارة الاحتلال الأمريكي في السنوات الأولى من نهاية الحرب، وذلك بما يعود بالنفع على الوضعية المعيشية الحرجة لليابانيين، وقد أقنع إدارة الاحتلال الأمريكي بعدم تفكيك كامل مجموعات الزايباتسو، فانخفض عدد الشركات المُحلَّة من مائة إلى تسعة. لم تكن تكتيكات يوشيدا السياسية متعارضة مع الواقع، ولم تكن تدعو إلى إخراج المحتل من الأرض بطريقة غير مدروسة سلفا؛ بل استثمر يوشيدا الموقف الأمريكي الحرج أمام أكثر من عشرة ملايين عامل يعيشون على هامش البطالة؛ ما أدَّى، أيضا، إلى توافق واقع الاحتلال الأمريكي مع أفكار يوشيدا المعقولة، في الوقت الذي كان يخشى فيه الأمريكيون من فشل برنامجهم الإصلاحي، إذا ما اقترب الاقتصاد الياباني من نزعه الأخير.

أفرزت مذكِّرة التفاهم بين سياسة يوشيدا وإدارة الاحتلال نتائج مفيدة للغاية، وتمثَّلت في منح السبق للخيار الاقتصادي بوصفه حلاّ يرضي الطرفين، الياباني والأمريكي. فاستثمر اليابانيون هذه النتائج في الإطار الذي يحافظ على وحدة أراضيهم، خوفا من الانقسامات الداخلية التي يحسن الاستعمار توظيفها لخدمة أغراضه الاقتصادية والسياسية والعسكرية.

من جهة أخرى، عَدَّت سياسة يوشيدا التخطيط للمستقبل الاقتصادي عاملا مؤثِّرا لدفع عجلة الاستثمار الاجتماعي، في الاتجاه الذي ينعش حركة التنمية الاقتصادية، ولم تشأ اليابان أن تكتفي بالمساعدات الأمريكية في شكل قروض، وهي مساعدات مطلوبة حتى في حالة

الرفاهية الاقتصادية. إن مساعدة الاحتلال المالية لدولة أسهمت إدارته العسكرية في القضاء على جميع إمكاناتها المالية، قد كشفت الأحداث أنها تزيدها فقرا وتخلفا وتشوُّها؛ لأنه في هذه الحالة ترجح كفة الاستثمار المالي على كفة الاستثمار الاجتماعي؛ بينما عدت اليابان - التي لم تكن بعد الحرب العالمية الثانية متخلفة فقط، بل كانت منهارة على جميع الصُعد الحضارية - الاستثمار الاجتماعي رصيدا اقتصاديا، بإمكانه مضاعفة الاستثمار المالي مهما كان حجمه، ولا يهمُّ من أي جهة تمَّ صرفه. ولهذا جاءت نتائج هذا الاستثمار المزدوج مثيرة للدهشة. فعشر سنوات كانت كافية لإنضاج مولود هذا التزاوج الناضج، خصوصا أن الاقتصاد الياباني لم يستعد نشاطه الحقيقي؛ إلاَّ بعد عشر سنوات من نهاية الحرب، و«بعد عقدين من الزمن (1950-1970) عاشت اليابان عصرها الذهبي، فارتفعت معدَّلات نمو الدخل الفردي بشكل أذهل الدول المتقدِّمة»[22].

لا يمكن للعمليات الفاعلة أن تتلمس طريقها في ظلِّ الفوضى الاجتماعية؛ فإذا انتشرت الفوضى، كما كانت تخشى إدارة الاحتلال، فلن تكون على مستوى الأفراد، بل على مستوى الجماعة. وبالفعل عندما تتحرَّك اليابان يتحرَّك معها التاريخ والدين والأرض والإنسان. والاستثمار المالي إذا ما مُنِحت له الأولوية في عملية البناء الاقتصادي، فستكون نتائجه هزيلة على مستوى الأفراد الذين سيستفيدون من ثماره بطرق غير سليمة، ولا تصبُّ في مصلحة المقصد الإنمائي المنتهج لإعادة الإعمار؛ أما في ظلِّ الجماعة - كما في التقاليد اليابانية - فإن الاستثمار المالي سيكون ضئيلا مهما كان حجمه، إن لم ينمُ إلى جانب الاستثمار الاجتماعي.

لقد راهن يوشيدا على البعد الاجتماعي في سياسته الاقتصادية؛ لأن الاستثمار الاجتماعي أثبت فاعليته في التجربة اليابانية الأولى، التي تزامنت مع إصلاحات ميجي، واستمرَّت إلى غاية الحرب العالمية الثانية. هذا النوع من الاستثمار يشكِّل عنصرا ديناميا فاعلا يمكن الاعتماد عليه في المسائل الاقتصادية الحرجة؛ أما الاستثمار المالي الذي تسهم القروض في تضخيمه فهو عنصر دينامي أيضا؛ غير أنه يندرج في إطار التغيير لاحتواء الأزمة الاقتصادية، والعمل على تجاوزها إذا أمكن ذلك؛ فإن لم تكن إلى جانب التغيير استمرارية يكون من مهامِّها المراقبة والمراجعة، وإنضاج الثمار ترقُّبا لقطفها؛ فإن هذا التغيير سيتَّخذ طريقه نحو التغريب، وهذا ما لم تثبت صحَّته في تجربة اليابان المعاصرة، على الرغم من التعاون الوثيق بين يوشيدا وإدارة الاحتلال. فقبول المساعدات الأجنبية لا يعني في السياسة اليابانية قبول الأنموذج الأجنبي في التنمية؛ ففي الرؤية الآسيوية، واليابان خصوصا، لم يكن تقبُّل الأنموذج الغربي «بوصفه الأنموذج الوحيد للتنمية، بل كان هناك حرص واضح في معظم نماذج التنمية الآسيوية على الخصوصية الذاتية بكل مجتمع آسيوي، وعلى ضرورة قيامه بتقديم أنموذجه

الخاص في التنمية على المستويين الاقتصادي والسياسي، الذي لا يتلاقى بالضرورة مع الأنموذج الغربي»[23].

من داخل هذه الرؤية الثاقبة برز النجاح الإنمائي الياباني، وبرهن على أنه حليف سياسة يوشيدا الاقتصادية؛ لأن خطَّته الإنمائية سلكت طريقا سليما، وأكَّدت أن زواج الاستثمار المالي - الذي أسهمت المساعدات الأمريكية في تنميته - مع الاستثمار الاجتماعي - الذي هو حالة يابانية خالصة - يشكِّل سر صلابة البناء الاقتصادي الياباني.

لا شكَّ في أن مثل هذه النجاحات الإنمائية تتحقَّق عندما يكون صاحبها ناجحا إنسانيا؛ لأنه عندما يتمخَّض الإنماء الإنساني يلد إنسانا إنمائيا بحجم اليابان، ويوشيدا قد ابتذر الفعل الإنساني فأثمر هذا الفاعل الإنساني الذي اعترف بالحميل الإنمائي؛ فوفق «الرأي العام وبعض المؤرخين سنة 1984، عُدَّ يوشيدا أعظم شخصية يابانية في القرن العشرين»[24]. وعموما؛ فإن دعوة يوشيدا لرفاهية الشعب الياباني، كانت تدور في إطارها الاقتصادي المتناغم مع أبعاده الحضارية؛ وهو كل فم ينبغي أن يأكل. تشكِّل هذه الدعوة العملية الشرطَ الثاني للإقلاع الاقتصادي في اليابان؛ وهلً فعل القيادة الإنمائي إلاَّ الفعل الإنساني؟

2 - 2 - 3 - الإنسان الفاعل (الشعب الطامح)

قد لا يبدو الإنسان الياباني خارق الذكاء، كما تتصوَّر شعوب العالم العربي والإسلامي التي تغالب تخلفها وفقرها. فلو افترضنا - وهذا هو الشائع - أن الياباني إنسان يتميَّز بطبيعة قروية فلاحية؛ فإنه - بطبيعة الحال - سيكون متخلفا في نظر هذه الشعوب، التي تربط الزراعة بالتخلف. وهذا بدوره يشكِّل أحد أسباب تأخُّر هذه الأمم عن ركب التنمية.

إن ما يكاد يغيب عن ذهن هذه الأمم، أن من رحِم الزراعة تولَد الصناعة، فتنمو إلى أن تتحوَّل إلى تكنولوجيا مثيرة للإعجاب والقلق معا؛ ومن هنا نلفي حكومات هذه الأمم الضاربة أطنابها في أعماق التخلف، تصاب بالعجب الذي مبعثه الجهل بالطريقة التي سلكتها اليابان؛ أما حكومات الأمم المتقدِّمة فيصيبها القلق؛ لأنها تدرك إدراكا واعيا أن الطريق الزراعية الناجحة، هي الطريق إلى المستقبل التكنولوجي الواضح.

لم يكن الإنسان الياباني على قدر كبير من الذكاء حتى يوظِّفه مع إدارة الاحتلال الأمريكي، وربما لم يكن هناك مجال لاستخدام المنطق؛ وإنْ كان قد مارسه يوشيدا ممارسة عملية توحي بأن تقسيم العمل يتمُّ على مستويات أخرى غير اقتصادية. الإنسان الياباني يحب العمل ويقدِّسه، وهنا يتجلَّى سر حضوره الفاعل في الساحة الاقتصادية الدولية، وكذلك الياباني من غير أرض يمارس عليها هذه العبادة باختيار وحرية ومراجعة، سيفقد لا محالة هذا السحر الذي يضفي عليه هالة من الذكاء. مثل هذا السحر الياباني قد مسَّ الأوروبيين الذين افتتنوا بمصطلح الجابونيزم نسبة إلى الفرنسية (Japonisme)، بعدما هالهم ما وصلت إليه اليابان في ثمانينيات

القرن الثامن عشر، من إقامة المصانع وبناء السفن التجارية ؛ ما أدَّى بأوسكار وايلد(O. Wilde) إلى القول: «الناس الحقيقيون الذين يعيشون في اليابان لا يختلفون عن عامة الشعب البريطاني؛ أي أنهم عاديون جدا، وليس فيهم شيء غريب أو شاذ أو استثنائي»(25).

إن تقديس العمل في ظلِّ وجود أرض محمية إلهيا في تصوُّرات اليابانيين العقائدية، هو الذي دفع بالإمبراطور إلى التضحية بمكانته؛ فالإنسان الياباني يحبُّ أرضه، وهو فضلا عن ذلك قابل للإثمار في أي أرض تستضيفه، على خلاف الشعوب الأخرى. ويعود ذلك إلى سببين: الأول أن الإنسان الياباني يعرف قيمة الأرض ما ظلَّ يقدِّس العمل؛ والثاني أنه يعتقد بالعناية الإلهية، ما ينبغي عليه إظهار التفوُّق على الآخرين، حتى يحقِّق المزيد من الرعاية والاستمرار في تراكم إنجازاته. فضلا عن ذلك، فإن اليابانيين يعبدون الأسلاف والإمبراطور والطبيعة، ومثل هذه المعبودات تثقل الأرض بأجسامها وأحجامها، ومن ثمَّ فإن اليابانيين يبحثون عن الخلاص في الأرض؛ حتى أصبح انشغالهم بالأرض ميزة يابانية خالصة.

إن الإنسان الياباني، وفي إطار الجماعة، يعمل ويعتقد أن عمله إيجابي ومثمِر ومراقَب من قوى خفية، وهذا، أيضا، سرُّ اعتقاده في ألوهية الإمبراطور؛ ولأن الأرض مقدَّسة في المعتقد الياباني، فقد استجابت تنازلات الإمبراطور لهذه الاعتقادات الدينية والتاريخية. ولو لم يتنازل الإمبراطور عن هذه المكانة لكان قد جلب الخراب لليابان؛ ما قد يجعل الأرض غير قابلة للاستثمار الاقتصادي، لأن العمل، في هذه الحالة، لن يعد قابلا للاستثمار الاجتماعي.

إن مثل هذا الخطر لم يكن قد استشرى مفعوله، في ظلِّ حضور الإنسان والأرض، ومضاعفة الوقت، وتكثيف قوَّة العمل؛ بل إن اليابان تمكَّنت من استعادة مجدها الاقتصادي مقابل تخلِّيها عن حلمها العسكري في آسيا؛ إذ جاءت الحرب بهذه النتيجة المفزعة، لأن عمل الإنسان الياباني وفعله، قبل الإذعان للاحتلال الأمريكي، كان يصبُّ في خدمة الإمبراطور؛ ولا عجب في ذلك، فصورة الإمبراطور ظلَّت تحظى بالعناية والتقديس في اللحظة التي سقطت فيها القنبلة النووية، الموصوفة من قبل الأهالي بالقيامة «لقد حمل أحدهم الصورة الرسمية على ظهره خوفا من الاحتراق الذي أتى على مركز الاتصالات الحكومي، وجعلت الحشود تفسح في الطريق. وتوقَّف الجنود لإلقاء التحية العسكرية، وانحنى المواطنون، وضمَّ المعوقون أكفهم إلى بعضها وطفقوا يصلُّون. وأحضروا قاربا صغيرا، ورفعت فرقة الإنقاذ صورة الإمبراطور استعدادا للعبور، وعلى طول ضفة النهر وقف أناس عراة وشبه عراة في وضع الانتباه»(26) إن معظم القرويين قد جُنِّدوا لحرب نتائجها لم تكن مضمونة؛ أما ما بعد الحرب فقد توجَّه مجهود الإنسان الياباني نحو خدمة الأرض، ومن هنا ظهرت نتائجها مثمرة للغاية؛ فبفضل الأرض التي استثمرت اقتصاديا، وبروح العمل الذي استثمِر اجتماعيا، حقَّقت اليابان انتصارها على إدارة الاحتلال الأمريكي التي انسحبت سنة 1952.

يرجع هذا الانتصار التاريخي إلى ثقة الإنسان الياباني برموزه وقياداته، التي ضحَّت من أجل أن يستثمر هذا الإنسان أرضه بيده (كفاءة الإمبراطور العسكرية في لحظة الانهزام حفاظا على وحدة الأرض)، كما جاهدت في سبيل توفير الأرز الذي به يقيم عوده (الكفاءة الاقتصادية للقيادة الحكيمة). لا شك في أن الحسَّ الكونفوشوي لم يخطئ؛ بل كان يستشرف هذه اللحظة العصيبة، «وعندما أشار كونفوشيوس إلى أن الأمور الثلاثة الأساسية لكل حكومة هي الكفاءة الاقتصادية، والكفاءة العسكرية، وثقة الشعب بها، أضاف موضِّحا أن ثقة الشعب أهم تلك الأمور الثلاثة، وأن أهمِّيتها تفوق بكثير أهمِّية العنصرَين الآخرَين، ذلك أنه لو لم يكن للشعب ثقة بحكومته، فإنها لا يمكن أن تدوم، ولا تظهر تلك الموافقة العفوية للمواطنين، وروح الولاء، التي لا يمكن للأمم أن تبقى وتعيش من دونهما، إلاَّ عندما يشعر المواطنون بأن زعماءهم أشخاص ذوو كفاءة وقدرة»[27]. مثل هذا الترتيب النسقي يراهن على أهمِّية الإنسان الفاعل في إنجاح النماذج الإنمائية. نسق يضع كفاءة الإمبراطور في مرتبة أدنى لكونها استجابت تكتيكيا للانهزام؛ وثقة الإنسان في مرتبة أعلى لأنها تغلَّبت على أعراض الانهزام؛ تتوسَّطهما كفاءة القيادة الحكيمة التي استثمرت هذا الانهزام وحوَّلته إلى انتصار. إن الثقة تضفي على الكفاءة دينامية خاصَّة، أما الكفاءة فقد تكتسب الفاعلية في غياب الثقة؛ ولكن ستنتكس في منتصف الطريق. فإذا كانت دينامية الثقة تجعل من نسق الثلاثية الإنسانية منسجما، فإن فاعلية الكفاءة - في ظلِّ انعدام الثقة - تشكِّك في تناغم النسق مع طموحاتها. دينامية الثقة معروف عنها أنها تُنجِز وتستمر، وتقوم على مبدأ التبنِّي الذي يتعاطى مع الواقع بعفوية وحزم؛ بينما فاعلية الكفاءة قد تُنجِز ولكن مقابل ذلك تعيد النظر، وتقوم على مبدأ التكيُّف الذي يشكِّك ويفكِّك. إن تماسك نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية يرجع إلى التزاوج الناضج بين دينامية الثقة وفاعلية الكفاءة. فالإنسان الفاعل في اليابان يتحرَّك بمرونة بين الدينامية والفاعلية، بين الثقة والكفاءة.

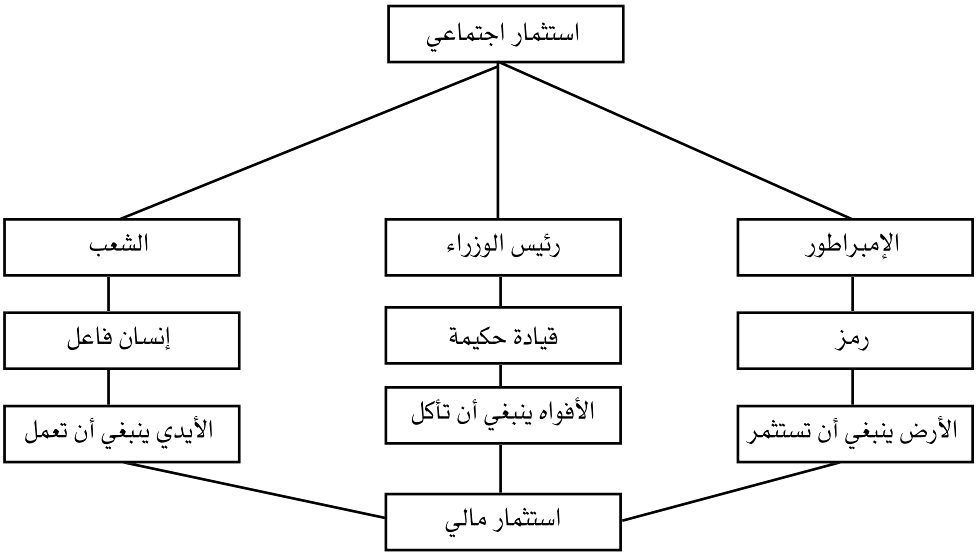
إذن، لم يوظِّف الإنسان الياباني- الذي خرج من الحرب منهزما وفاقدا للشعور بالأمن الاقتصادي والاستقرار السياسي - ذكاءه الخارق؛ بل استثمر ثقته استثمارا اجتماعيا، كما استثمر كفاءته استثمارا اقتصاديا، في سبيل الحصول على الأشياء، التي تُبعِد عنه شبح الجوع والبطالة. فالاستثمار الاجتماعي قد أثمر بذوره؛ لأن هذا الإنسان لم يكن يرضيه أن يعيش على مساعدة المحتل، وهو يمتلك أرضا تحبُّ عملا لتحريك عجلة الحاضر، وتنبت أملا في صناعة المستقبل. وعليه فقد «زادت ساعات العمل السنوية لليابانيين أكثر من 2400 ساعة، ما رفع من معدل النمو الاقتصادي، وشجَّع على إنجاح مخطط مضاعفة الدخل؛ إذ راهن رئيس الوزراء إكيدا هياتو (1964- 1960) (I. Hayato) على أن الدخل سيزيد خلال عشر سنوات، وقد ربط هذه الزيادة بزيادة طموح اليابانيين»[28].

علاوة على ذلك، فإن تعاليم الكونفوشيوسية، التي كانت تشكّل مكوّنا روحيا للمناهج التعليمية، دفعت بالشباب الياباني إلى إدراك أهمِّية الواجب، والولاء، والانتماء، والإخلاص، والاحترام، والتفاني في العمل؛ وبذلك تكون هذه التعاليم الكونفوشيوسية قد أفرزت إلى الوجود أجيالا متعلِّمة وجماعات منتجة. فالشعب الياباني شعب يميل إلى التلقين والحفظ، أكثر مما يميل إلى العقل والمنطق؛ ما ساعده على تنمية قدراته الإبداعية. إن «التعلم في اليابان عملية استعداد نظري تعتمد على التلقين أكثر منها عملية عقلية، وهذه حقيقة لها أهميتها الكبرى في اليابان. إذ من المفترض أن يتعلَّم المواطن الياباني كيف يندمج في مهارته التي يجعل من إتقانه إياها أمرا لا يحتاج إلى أي عناء أو جهد. وهذا الاتقان لا يعتمد على سيطرته العقلية، بل على توحده مع هذه المهارة روحانيا»(29). ويكمن سرُّ هذا العناد والاعتماد على الذات في الطموح، والبحث المستمر عن مكانة محترمة، تؤهِّله للوقوف جنبا إلى جنب مع الإنسان الأمريكي والأوروبي. ونتيجة لهذا الحرص الإنمائي امتلأت أسواق العمل بالخريجين الجدد، ففي الستينيات والسبعينيات «انخرط الشباب في مستويات عليا من التعليم بمعدَّل لم يسبق له مثيل، فالنسبة المئوية من الأشخاص الملتحقين بالمدارس الثانوية ارتفعت من 42.5٪ سنة 1950 إلى 57.7٪ سنة 1960، وبحلول 1970 قفزت النسبة إلى 82.1٪ و91.9٪ سنة 1975؛ أما الذين التحقوا بالمعاهد الصغرى فكانت نسبتهم نحو 10٪ سنة 1950 وارتفعت هذه النسبة إلى 10.3٪ سنة 1960، و 23.6٪ سنة 1970، ثم قفزت إلى 37.8٪ سنة 1975»(30). وقد نجم عن هذا التحوُل التربوي الكبير تحوُّل في مستويات العمل؛ إذ صارت قيمة الفاعل الإنساني الياباني أعلى من مستوى الحدث الاقتصادي والتكنولوجي؛ لأن الاستثمار الاجتماعي، في ظلِّ توافر تعليم أساسي ورعاية صحِّية ومحو الأمية، يزيد من مستوى دخل الأفراد، كما يقلِّص من مظاهر الحرمان والبطالة والإسراف، ويعزِّز من دور الثقة والاعتماد على الذات في عملية البناء الاقتصادي. فمن أسرار نجاح اليابان أنها لم تختزل مفهوم الاستثمار الاجتماعي في رأس المال البشري، بل اتَّخذت الإنسان مقياسا للأشياء. فالإنسان في عملية التنمية الاقتصادية اليابانية هو محور الأشياء بقيمه وخياراته وأخلاقياته؛ ومن هنا يأتي التعليم بمنزلة الترجمة الفعلية لهذا المقياس الإنساني الإنمائي للأشياء.

وخلاصة القول، إن اليابانيين جماعة منتجة، ظلَّت منذ فجر تاريخها تشترط لاستمرارها وتفوُّقها وتقدُّمها، أن كلَّ يد ينبغي أن تعمل. وهذا الكفاءة الإنتاجية تشكِّل الشرط الثالث للإقلاع الاقتصادي في اليابان؛ أَوَليس الفاعل الإنساني هو الإنسان الياباني نفسه؟

يلخِّص لنا الشكل (1) عملية الاستثمار الاجتماعي في ثلاثيتها الإنسانية الإنمائية اليابانية، ووفق الأنساق، التي بسطناها.

الشكل (1): نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية



المصدر: من عمل الباحث

ثانيا: دينامية الاستثمار الاجتماعي الياباني وإنجازاتها الإنمائية

لقد حقَّقت اليابان إنجازات عظيمة في ظلِّ الاستثمار الاجتماعي، لا تقلُّ أهمِّية عن الإنجازات التي حقَّقتها، بما حصلت عليه من مساعدات أمريكية بعد الحرب العامية الثانية. ومثل هذا السبق في مجال التنمية المتمحورة على الذات لم يتحقَّق في ظلِّ شعارات أيديولوجية تعوق الإنسان عن القيام بمهامِّه التاريخية وأداء واجباته الوطنية، كما حدث ذلك في الدول الاشتراكية، التي شلَّت من قدرات الإنسان، وانتقصت من شأنه، وقمعت حرِّيته، وجمَّدت طاقاته، وحجرت على أفكاره.

تختلف الحال في اليابان عما هو عليه الوضع في العالم الرأسمالي؛ إذ يشكِّل الإنسان الياباني أصل الأشياء، وجوهر الأفكار، وقيمة الإبداع، ومنطق التجديد. فنسبة الادخار الياباني العالية في العالم تحقَّقت بفعل إرادة حرَّة وفاعلة، منحت لمعادلة التنمية - الاستثمار الاجتماعي القدرة على الاستمرار في تحصيل معدَّلات نمو اقتصادية مرتفعة، كما دفعت اليابانيين إلى تحسين مهاراتهم، والتدريب على ترسيخ قوَّة العمل، وتوسيع الإطار المؤسَّسي لجهود البحث العلمي؛ ما فرض منطق الاستمرار في التفوُّق التكنولوجي، والصمود أمام تحدِّيات السوق العالمية. كل هذا جاء نتيجة إصرار الإنسان الياباني على الإبداع، والتجديد، والتطوير، والمنافسة؛ إذ أفضت جميعها إلى فرض أخلاقيات عمل جديدة في التعامل مع المستهلكين والمنتجين.

1 - ادخار منتظم واستثمار مالي مستمر (إنجازات الاستمرار)

يولَد الاستثمار المالي من رحِم الاستثمار الاجتماعي، شريطةَ أن يتمَّ ذلك في ظروف ملائمة تفتح المجال واسعا أمام دينامية الاستثمار الاجتماعي، وذلك لا لمجرَّد رسم مسار إنمائي فقط، بل للمراهنة على استمرارية إنجازاته؛ بينما قد يتعذَّر حدوث تقارب بين الاستثمار الاجتماعي والاستثمار المالي، ما لم تتحقَّق الإنجازات وتثبت فاعليتها واستمراريتها، ومدى تأثيرها في أداء الاقتصاد والمجتمع. وإذا كان «الاقتصاد هو عمل يؤدِّيه المجتمع»[31]، كما يذهب إلى ذلك شنتارو إيشيهارا (S. Ishihara)؛ فهو أيضا، عمل يُفترَض لنجاحه واستمراره أن يؤيِّده المجتمع. وإذا كان الأداء يحقِّق الإنجاز، فإن التأييد يضمن الاستمرار. إن مستقبل العلاقة بين الاقتصاد والمجتمع رهن بإمكان ارتباط الإنجاز بالاستمرار. ومن ثمَّ فإننا نجزم بأن الفاعل الإنساني، هو العنصر الإنمائي الذي يمتلك آلية تركيب الأطراف المعنية بعملية التنمية المعتمدة على الذات.

إن منح الأولوية للاستثمار الاجتماعي في عملية البناء الاقتصادي، وفَّر على التجربة اليابانية عائدا بشريا، وكان مجرَّد تهميشه سيؤدِّي إلى امتصاص القدرات الإنتاجية لبلد يعاني شحَّ الثروات الطبيعية. فضلا عن ذلك، فإن الاستثمار الاجتماعي قد جنَّب هذه التجربة مخاطر الانزلاق إلى التخلف والتبعية وتشويه التنمية. كما جنَّبها - بعد الحرب العالمية الثانية - الوقوع في شَرَكِ الاعتماد غير المتكافئ، في الوقت الذي كانت فيه هذه التجربة تقطع شوطا إنمائيا، عزَّزت استمرارية الإنجاز دوره الفاعل في المشاركة فيه صياغة القرارات الاقتصادية الدولية.

لم يكن للإمكان المالي بمفرده، وفي ظلِّ المساعدة الأمريكية، إعادة بناء الاقتصاد الياباني الذي تعرَّض لضربة عسكرية مدمِّرة، تركت أثرها العنيف في حياة اليابانيين. في مثل هذه الحالة التي تقف أمامها بعض الدول عاجزة عن تجاوز محنتها، امتلكت اليابان الوسائل الحضارية المتناغمة مع خيارها الإنمائي؛ ما ساعدها على استكشاف شروط الإقلاع الاقتصادي، وتوظيفها في تحسين أداء الاقتصاد والمجتمع.

إن توظيف الإمكان الاجتماعي في البناء الاقتصادي وجني ثماره بهذه الطريقة السريعة والمستمِرة، ما انفكَّ يؤكِّد في التجربة اليابانية أن الطاقات الاجتماعية، هي شرط لا بدَّ منه لكل انطلاق إنمائي يستهدف رسم مسارات مفتوحة على كل شرائح المجتمع. فالاعتماد على الذات في شكل استثمار اجتماعي، يشترط لنجاحه حصول الانفتاح على كل الطاقات الاجتماعية، مع استبعاد الوسائل التي تكون سببا في تهميش الأطراف الأخرى من المجتمع، وبغضِّ النظر عن ضآلة مشاركة هذ الأطراف في البناء الاقتصادي.

1 - 1 - النسق الإنتاجي والنسق الاجتماعي

إن صياغة استراتيجية تعزِّز قدرة تلاحم سلطة الاقتصاد مع سلطة المجتمع، وتخدم أغراض التنمية، وتحقِّق أهدافها وأولوياتها، تتطَّلب بصورة متزايدة استجابة النسق الإنتاجي للنسق الاجتماعي. ولقد تمثَّل النسق الاجتماعي الياباني في البعد الإيكولوجي (الأرض)، إلى جانب قوَّة العمل التي شكَّلت في حياة اليابانيين الجسر الذي يربطهم بأرضهم، حتى عُدَّت الأرض عضوا فاعلا من أعضاء جماعتهم؛ إنْ لم تكن مركز اهتمامهم ومبعث انشغالاتهم. اليابان دولة فقيرة من الثروات الطبيعية، وأرضها صغيرة وصخرية، وما هو صالح للزراعة لا يتجاوز نسبة 15٪، ولما كان النشاط الاقتصادي الضروري المتمثِّل في زراعة الأرز، يتطلَّب عملا مكثَّفا بدافع زيادة الإنتاج - نظرا إلى ضيق مساحة الأرض - أصبح الإنسان الياباني يرى في العمل ذاته، إمكانية مناسبة لتعويض تكلفة هذا الضيق؛ ففي التركيز على العمل متَّسع كبير يعوِّض هذا الضيق.

إن النسق الإنتاجي الذي تغلَّب فيه الاعتماد الإنتاجي على محدودية الأرض، والاكتفاء بمساحتها الضيِّقة، قد سانده النسق الاجتماعي المتمثِّل في مشاركة المجتمع؛ فإنتاجية المجتمع إلى جانب المشاركة الفاعلة للمجتمع، جعلتا العمل بمنزلة الأرض التي تتَّسع باستمرار، وقد أسهم النسقان الإنتاجي والاجتماعي في دفع النشاط الاقتصادي إلى مزيد من العطاء من حيث الإنجاز، وإلى البقاء من حيث الاستمرار؛ فضلا عن تفعيل دورهما الإنمائي في الاتجاه الذي يساعد النشاط البشري على زيادة رصيد رأس المال، والدفع به مجدَّدا نحو تفعيل التنمية الاقتصادية.

ضمن هذا المسار الإنمائي الفاعل ضاعفت الجماعة اليابانية من إنتاجها، في الوقت الذي ظلَّت فيه قوَّة العمل تشكِّل الرافعة التي يقوم عليها مستقبل البناء الاقتصادي، من جرَّاء تحويل الأرض إلى حالة استيعابية لقوَّة العمل. وقد كُللت هذه الجهود بالنجاح الناجم عن استغلال الجماعة اليابانية لكل المساحات المتوافرة، من أجل زراعتها وزيادة إنتاجيتها.

لقد تمثَّل النسق الاجتماعي في روح التعاون، والقدرة على الأداء الجماعي؛ وكل هذا قد أسهم بفاعلية في منح العمل الجماعي الأولوية داخل النسق الإنتاجي. ونظرا إلى قلَّة المساحة الزراعية من الأرض اليابانية، فإن الأداء الجماعي المنتظم والمستمر قد رفع من مستوى إنتاجيتها. وفي ظلِّ زيادة الإنتاج فكَّرت الجماعة اليابانية في فراغ المحفظة النقدية، وفي تمثُّل الطريقة التي يتمُّ بها التعامل مع فجواتها المالية، ما جعل التفكير في الادخار أنسب وسيلة لملء هذه المحفظة؛ فبداخلها يُصنَع المستقبل الاقتصادي، وتتَّضح معالم الحياة الاجتماعية. من هذا المنطلق، أيضا، أشرقت النهضة اليابانية الأولى التي تزامنت مع الإحياء الميجي، وهذا ما يشير إليه ياسومازا كورودا (Y. Kuroda) بقوله: «إن الفلاَّحين لم يتحمَّلوا مسؤولية مدّ حكومة ميجي

بما تحتاج إليه من موارد مالية للتحديث فقط، بل أرى أنهم يتحمَّلون مسؤولية النجاح اللاحق لليابان في مرحلة ما بعد الصناعة»[32].

إن دينامية الاستثمار الاجتماعي تشتغل على النسقين الإنتاجي والاجتماعي، وتتَّخذ من الفاعل الإنساني نقطة تقاطع النسقين؛ ما يحيلهما إلى نسق واحد، يجعل عملية الاستمرار ممكنة في إطار التكيُّف، وتحقيق هدف النسق الإنتاجي، والتكامل، والمحافظة على النمط في النسق الاجتماعي؛ فالدينامية مسؤولة عن مراقبة النسق المركَّب، وتجنبيه مخاطر الإنزلاق إلى الاختزالية. في هذا الاتجاه يرى بارسونز تالكوت (T. Parsons): «أن النسق الذي ينشد البقاء، يجب أن يفي بأربعة متطلَّبات، هي:

1 - تكيُّف النسق مع بيئته.

2 - تحقيق الهدف ويكون بوجود أدوات تحرِّك للنسق مصادره وتشبع نوازعه.

3 - التكامل الذي يجعل النسق يحافظ على وحدته وتماسكه، كما يحافظ على الانسجام بين مكوِّناته ويجنِّبه الانحراف.

4- المحافظة على النمط بحيث يجب على كل نسق أن يحافظ على حالة التوازن» [33].

1 - 1 - 1 دفع الإنتاج إلى أعلى

لقد استعاد اليابانيون قواهم الإنتاجية بعد الاحتلال الأمريكي، وساعدت طموحاتهم وتضحياتهم وتحدِّياتهم على تسريع عملية البناء الاقتصادي؛ إذ «سرعان ما تحرَّر اليابانيون من عقدة الاحتلال الأجنبي بدءا من عام 1952، فوظَّفوا كامل مواردهم المالية، وطاقاتهم البشرية ذات الكفاءة العالية القديمة منها والشابة، لتنشيط الاقتصاد الياباني»[34]. وفي ظلِّ هذا التحوّل الجديد في حياة اليابانيين، لم يكن أمامهم إلا الاعتماد على الذات، ما جعل عنصر العمل يستحقُّ كامل الاهتمام من الجهات الإدارية والسياسية، كما راهنت الجهات الحكومية على قدرة اليابانيين على الادخار وإنجاح مشاريع التعاون في الزراعة والتجارة والصناعة والتكنولوجيا العالية؛ فادخار الأسرة المعتمدة على ذاتها في يابان ما بعد الحرب، كان يتمتَّع بفائض كبير، مقارنة بعجز قطاع الشركات، في الوقت الذي كان فيه القطاع الحكومي يتمتَّع بفائض أقل من فائض قطاع الأسرة؛ وهذا لأن النظام المالي في اليابان، يعتمد على تدفُّق ادخار الأشخاص تجاه قطاع الشركات، ويشير الجدول (1) إلى أن حجم الادخار العائلي الناجم عن دفع الاستهلاك إلى أسفل، قد ساعد الشركات على دفع الإنتاج إلى أعلى؛ وداخل هذا النظام المالي يتجلَّى مدى التأثير الإيجابي لدينامية الاستثمار الاجتماعي في التنمية الاقتصادية اليابانية المعاصرة.

إن طريق الاعتماد على الذات في المجال المالي لم يكن فيه الاقتراض مناسبا وكافيا لمثل بلد كسب عداوة المجتمع الدولي بعد تجربته الاستعمارية في المنطقة الآسيوية، وعليه فقد

اعتمدت اليابان في الجانب المالي على طاقاتها البشرية، ومدى قدرة الجماعة اليابانية على العمل والادخار. ولتنمية هذه الطاقات الفاعلة في المجتمع ورعايتها، بات يُنظَر إلى زيادة الإنتاجية كونها مكافأة معنوية، أمكنها أن ترفع من الإنسان الفاعل، إلى مرتبة تعزِّز من مكانته في سقف المجتمع الياباني؛ فالطاقات البشرية، إلى جانب القدرة على الأداء والادخار، قد رسمت الطريق السليمة، والأكثر استيعابا للمشروعات السريعة والمستمرة نحو الإنجاز الإنمائي في اليابان. وقد كان تحرير القوى الخلاَّقة للفاعل الإنساني، أهم حافز للإنتاجية الاقتصادية والاجتماعية؛ ما أدَّى إلى ظهور بوادر هذه القوى النشيطة مع حركة العمال، التي رفضت الدخول مع إدارة الاحتلال الأمريكي في مساومات على الأجور، في الوقت الذي ظلَّ فيه الطموح لاستعادة اليابانيين مجدهم الاقتصادي، يشكِّل الدينامية الفاعلة في تحريك مشروعات الاعتماد على الذات.

إن الطموح الذي دفع الموظَّف الحكومي إلى مشاركة العامل البسيط في العملية الإنتاجية - وفي ظلِّ عدم المساومة على الأجور- كان مبعثه تحدِّي إدارة الاحتلال الأمريكي، التي تعاملت بقسوة مع الإمبراطور ورجالات الزايباتسو. لقد قضى الاحتلال الأمريكي على منجزات التنمية اليابانية الأولى؛ بينما لم يفلح في إعاقة الفاعل الإنساني الذي أسهم إسهاما مؤثِّرا في هندسة ملامح البناء الاقتصادي المعاصر. فإنْ تمكَّن الاحتلال الأمريكي من هدم الإنجازات اليابانية السابقة ومحو أثرها؛ فإن النجاح لم يحالفه في قتل روح الاستمرارية في الفاعل الإنساني، التي تتغذَّى من طموحاته وتحدِّياته وتضحياته. لقد أضاع الإنسان الياباني معظم مدخَّراته المادية في ظلِّ الهجمة النووية الأمريكية، ولكن في المقابل لم يفقد مدخَّراته المعنوية التي يسهم عامل الاستمرار في تنشيط دورتها الاجتماعية، وإحياء منجزاتها الاقتصادية. ففي ظلِّ ضخِّ دورة المدخَّرات المعنوية، التي يشكِّل الاستثمار الاجتماعي ذروتها، استطاعت اليابان أن تستعيد تنميتها المفقودة؛ ومن ثم فإن المعجزة «لا تتوقَّف على حفنة مالية؛ لأن اليابان لم تتلق أي حفنة من نوع مشروع مارشال»[35]. بل إن الفاعل الإنساني قد حركته إرادة حضارية، هي وليدة دينامية الاعتماد على الذات؛ وإلاَّ كيف نفسِّر هذا التباين في معدل الادخار الخاص في كل من اليابان والولايات المتحدة، فقد «بلغ الادخار في حالة اليابان 19.3٪ و21.4٪ في الفترة من 1975إلى 1984، وبلغ في الولايات المتحدة 8.3٪ و10.6٪ في الفترة نفسها»[36].

انطلقت اليابان إذن، في مشروعها الإنمائي، من الصفر، ولم تخضع خضوعا كلِّيا لأيِّ مشروع مالي كبير، بإمكانه أن يكون عائقا أمام استمرار إنجازاتها. إن اليابان التي سلكت استراتيجية الاعتماد على الذات من أول انطلاقة لمشروعاتها الإنمائية، لم ترسم خططها الاقتصادية على أساس المال الذي تفتقده؛ لأن إنجازات مشروعاتها اتَّسمت بكفاية الأداء والسرعة المنضبطة والاستمرارية المنتظمة، كما لم تستسلم إلى إغراءات القروض المالية،

التي قد تفرض عليها الدور الإنمائي الواجب اتِّباعه، ولم تترك خططها الإنمائية لأشخاص يابانيين، غالبا ما تكون رؤيتهم ضيِّقة ومحدَّدة بمدى تحقيق فوائد آنية. وهذا، طبعا، كان سيحرمها من تفعيل عناصر دينامية الاعتماد على الذات، أو على الأقل كانت مشروعاتها ستتوقَّف عند نقطة الإنجازات، ولا ترتفع إلى مستوى الاستمرار في هذه الإنجازات، مما يحول دون الارتقاء بخططها إلى جوانب أخرى من التنمية المستديمة، مثل: التغيير، والتحديث، والتقدُّم.

ونستنتج مما سبق التطرُّق إليه، أن الإنجازات اليابانية كانت وليدة الاعتماد على الذات؛ إذ احتلَّ الفاعل الإنساني مواقعه الإنتاجية في مراكز مهمَّة من ديناميات الطموح والتحدِّيات والتضحيات. إلى جانب ذلك، عَدَّ اليابانيون الاستثمار الاجتماعي بمنزلة المشروع الكبير الذي في ظلِّه تنضج المشروعات الأكثر أهمِّية في بناء المستقبل الاقتصادي؛ لأن عنصر العمل الذي يضاعف الإنتاج هو الرأسمال الوحيد، الذي كان يمتلكه الياباني في ظل ظروف اقتصادية متدهورة. فالمصانع بعد الحرب قد توقَّف نشاطها، والأرض التي تنتج الأرز، المادة الغذائية الرئيسة، أضحت تفتقد الآلات والأسمدة؛ ما جعل حالة العامل الياباني مزرية، نظرا إلى افتقاره إلى وسائل العمل الضرورية، لا سيما أن إدارة الاحتلال الأمريكي، قد سارعت إلى إغلاق المؤسَّسات المالية، ومعاقبة الذين اتَّهمتهم بتمويل الحرب.

إن تحدِّيات الفقر والجوع من السهولة بمكان التصدِّي لها كلما لاحت في الأفق بادرة لممارسة العمل، لكن نسبة التضخم القابلة للزيادة، قد تقف عائقا أمام هذه التحدِّيات؛ لأن التضخم يسلب الأفراد والجماعات كل جهودهم في العمل، وحتى مدخِّراتهم، ويؤدِّي إلى تفاقم المرض الاجتماعي بله معالجته. وهذا ما يشير إلى أن اليابانيين لم يخسروا الحرب سنة 1945 فقط، بل فقدوا جُلَّ ممتلكاتهم، التي صنعت تنميتهم الأولى؛ فقد صودرت الإمكانات المتوافرة للشعب الياباني، بفعل الضرائب التي فرضت من قبل إدارة الاحتلال، فضلا عن مصادرة أموال المؤسَّسات الكبرى، وإعمال القسوة في الأمور الاقتصادية، التي زعمت إدارة الاحتلال أنها أسهمت في ولادة النزعة العسكرية لليابانيين، وكان أهمُّها المؤسَّسات البنكية العملاقة؛ ما أدَّى إلى القضاء على أهمِّ الإمكانات المالية المتوافرة للشعب الياباني.

على الرغم من هذه الإجراءات القانونية، فإن إدارة الاحتلال تعاملت بحذر مع مطالب اليابانيين المتعلِّقة بحق العمل، بوصفه حقّا مشروعا لا علاقة له بتوليد النزعة العسكرية من جديد. كما ساعدت إدارة الاحتلال الأمريكي اليابانيين على تنظيم حياتهم الاقتصادية السلمية بالطريقة التي تناسبهم.

إن دينامية الاستثمار الاجتماعي في التنمية الاقتصادية، قد استندت إلى عناصر الفاعل الإنساني، وقوَّة العمل، وتقديس الأرض، في الوقت الذي ظلَّ فيه عنصر العمل يشكِّل جسرا

إنمائيا بين الاستثمار الاجتماعي (الإنسان)، والاستثمار المالي (الأرض). فضلا عن ذلك؛ فإن العمل قد رسم مسارا إنمائيا مفتوحا أمام تنمية الادخار، كما شكَّل الفاعل الإنساني المتمثِّل في الفلاح 80٪ من سكان اليابان، وأسهمت روح الجماعة التي تحلوا بها في زيادة قوَّة عملهم في الأرض، ولعل هذا التكاتف والاعتماد على الجماعة في تنشيط دورة الحياة الزراعية قد امتدَّا إلى تنشيط الحياة المالية أيضا؛ فقد أسَّس الفلاَّحون نظامهم المصرفي باعتماد بعضهم على بعض؛ فكلٌّ كان يسهم بقدر من المال باعتباره طريقة مثلى لتنمية القدرات، واستمرارها في تأدية نشاطها داخل الجماعاتٍ الأخوية وجماعات العمل. وبعد ثلاثين سنة من دفع الإنتاج إلى أعلى، ومن داخل نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية، صممَّت اليابان بنية اقتصادية متراصَّة ومنافسة، استولدت «نتائج مذهلة في النمو الاقتصادي، ومستوى الإنتاجية العالية، والاستثمار في التكنولوجيا المتقدِّمة، والزيادة في الابتكار بالبحث عن قطاعات إنتاجية جديدة للحفاظ على معدَّل النمو الصناعي»[37].

1- 1- 2 دفع الاستهلاك إلى أسفل

لقد أسهمت الجماعات التاريخية بفاعلية في تحويل العمل إلى قيمة اقتصادية واجتماعية، ولعل هذه الرؤية إلى العمل، بوصفها قيمة عليا في المجتمع والاقتصاد، قد جعلت هذه الجماعات تنفر من الاستهلاك المتزايد، وتحبِّذ دفع الإنتاج إلى أعلى. وقد اتَّسعت هذه الرؤية في ظلِّ المجاعة التي اكتسحت الشعب الياباني في فترة الحرب، وأصبح دفع الاستهلاك إلى أسفل قاعدة متَّبعة حتى في ظلِّ الرفاهية الاقتصادية؛ فالاستثمار الاجتماعي في اليابان- القائم على رفض أنماط الاستهلاك الترفي، والرفع من معدَّل الادخار إلى مستويات تتناسب مع تكثيف العمل والدفع بقوَّته نحو زيادة الإنتاجية - قد أسهم في البناء الاقتصادي الياباني المعاصر، الذي عزَّز، أيضا، دور استراتيجية الاعتماد على الذات في المجالات الإنمائية الأخرى.

يندرج الادخار في اليابان تحت مفهوم تجربة الإنتاجية اليابانية، التي تعدُّ مصدرا للثروة والرفاه الاقتصادي والاجتماعي، وقد كان للحكومة دور إيجابي في تحفيز حركة الإنتاجية. فضلا عن أن اليابانيين يرون في الادخار أفضلية على غيره من الأشكال الاقتصادية والاجتماعية، ويكتسي أهمِّية بالغة في صناعة مستقبل الإنسان. لقد أسهم الاستثمار الاجتماعي في زيادة حجم الاستثمار المالي، بطريقة رشيدة ومقبولة، ويرجع ادخار اليابانيين بهذ الشكل المكثَّف إلى الأسباب التالية:

1 - الأخلاق الثقافية اليابانية تولي قيمة كبيرة للكدِّ والتوفير.

2 - ترى الأسر اليابانية - وفق الدراسة المسحية التي أجرتها اللجنة المركزية لتعزيز الوفورات التي أنشأها بنك اليابان المركزي - أن هناك دوافع نفسية لزيادة الادخار، وكانت نتيجة

استطلاع الرأي بشأن الادخار، أن هناك مراكز ثلاثة أولى لهذه الدوافع، وهي: أن أ- الادخار ضرورة ملِّحة؛ ب - الادخار مهمٌّ جدا، جـ - الادخار له أفضلية. ومثل هذا المسح يشير بوضوح إلى الموقف الياباني من الادخار، وكيف حصل تغيير من أ إلى ب في السبعينيات من القرن العشرين، كما هو واضح في الجدول(2).

3 - الخوف من ارتفاع مستوى المعيشة بعد الحرب مباشرة، وحتى أوائل 1960كانت هناك رغبة لدى اليابانيين لزيادة ادخارهم دفعا للطوارئ غير المتوقَّعة، إلى جانب الرغبة في الحصول على المسكن المناسب في ظلِّ غلاء الأرض، خصوصا لدى الشباب المقبل على الزواج»[38].

إن التطلُّع الياباني نحو ادخار أكثر ودفع الاستهلاك إلى أسفل، قد أتيا نتيجةَ إعادة الاعتبار لقيمة الاستثمار الاجتماعي في أجندة التخطيط الاقتصادي؛ إذ تجلَّت في قدرة الإنسان الياباني على تحدِّي آثار الجوع والفقر، وتضحيته في ممارسة قوَّة العمل دون المساومة على الأجور. مثل هذه المؤشِّرات التي تجلَّت في دينامية الاستثمار الاجتماعي، قد ساعدت في دفع الاستهلاك إلى أسفل، واستمرَّت على هذا المنوال حتى في سنوات الرفاهية الاقتصادية؛ حيث انخفضت نسبة إنفاق الأسر اليابانية في الفترة ما بين 1964 و 1985، لا سيما في الضروريات مثل الطعام والإسكان والملابس؛ إذ أنفقت الأسر اليابانية من دخلها 39 في المائة تقريبا في الفترة من 1964إلى 1965، بينما انخفضت النسبة إلى 26 في المائة في الفترة 1981 - 1985، ولا شكَّ في أن هذه الفترات قد حقَّقت فيها اليابان سبقا اقتصاديا عالميا؛ غير أن الأسر اليابانية ظلَّت تحافظ على أخلاقياتها الاستهلاكية، التي تتمثَّل في القناعة والرضا، والزهد في الحاضر من أجل الاستمتاع بالفراغ الذي تجلبه الشيخوخة، والاطمئنان على مستقبل الأجيال، انظر الجدول رقم (3).

وفي ظلِّ التحوَّلات المعيشية التي فرضتها آلية العولمة الاقتصادية والتكنولوجية، لم يكن للإنفاق الاستهلاكي أن يزيد في التسعينيات؛ إلاَّ في أمور تتعلَّق بمستلزمات الإسكان، والسلع الصحِّية والخدمات الطبية، والاتصالات، والتعليم، والمطاعم، وأشياء أخرى مثل: الخدمات المالية، والتجميل والمجوهرات، كما يتَّضح ذلك في الجدول (4) هذه الأمور تُعَدُّ ضرورية لدى اليابانيين، الذين اشتهروا بتغليب الأهم على المهم، ومنح الأولوية للضروريات قبل الكماليات والتحسينات. يرجع انخفاض نسبة الإنفاق الاستهلاكي في التسعينيات إلى ركود الاقتصاد الياباني، وإلى الأزمة المالية التي زلزلت شرق وجنوب شرق آسيا. فضلا عن أن اليابانيين يدِّخرون أكثر في حالة الخوف من حصول احتمالات غير متوقَّعة، منها احتمالات ترقُّب دخول الألفية الثالثة، التي كانت مثار قلق للأمم ذات الطوِّل التكنولوجي، ولا شكَّ في أن اليابانيين بإنفاقهم الاستهلاكي هذا، قد ولجوا القرن الواحد والعشرين وهم على قدر كبير من الثقة بحافظتهم المالية. فعلى الرغم من المستويات المعيشية المتقاربة بين اليابان وبعض الدول

المتقدمة، مثل السويد والنرويج وألمانيا، فإن أسر هذه الدول لم تتمكَّن من تحقيق ادخار يصل إلى مستوى ادخار الأسر اليابانية؛ ولعلَّ أخلاقيات اليابانيين، التي تتفوَّق على عقلانية الغربيين، قد أسهمت بفاعلية في دفع الاستهلاك إلى أسفل. ونتيجة لهذا الانخفاض الحاصل في الإنفاق الاستهلاكي، احتلَّت اليابان المراتب الأولى في العالم من حيث نسبة الادخار العام في الفترة نفسها، وبإجراء مقارنة دولية لمعدَّلات صافي الادخار القومي والأسري في كل من دول الأعضاء في منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) في التسعينييات، يتبيَّن، من خلال الجدول (5)، «أن معدَّل صافي الادخار القومي في اليابان بلغ 23.6٪ سنة 1990، وهو ثالث أعلى معدَّل بعد لوكسمبورغ وسويسرا؛ أما معدَّل صافي ادخار الأسر اليابانية قد بلغ 14.3٪، وهو رابع معدَّل بعد اليونان وسويسرا وإيطاليا. علاوة على ذلك، فإن معدَّلات صافي الادخار القومي والأسري في اليابان كانت 9.5 و 2.1 مرَّات من الولايات المتحِّدة الأمريكية، التي صُنِّفت في المرتبة الـ 24 (الأدنى)، والمرتبة الـ 11 على الترتيب. أيضا معدَّل صافي ادخار الأسر اليابانية زاد على نظيره في كل من إسبانيا، ونيوزيلاندا، والنرويج، وفنلندا، والسويد، وبحسابات مالية ضخمة»[39].

في ظلِّ الاهتمام المتزايد بالاستثمار الاجتماعي، تتأكَّد مسؤولية المجتمع، ومدى ولائه لوطنه ورموزه وقيادته، وانتمائه لقيمه وثقافته، وانجذابه إلى علاماته التجارية؛ ما يساعد على تنمية قدرات الإنسان، ويكسبه المهارات التي تؤهِّله لخدمة الأهداف الوطنية. وفي ظلِّ هذا الوعي بالمسؤولية، والارتفاع بها إلى مستوى الطموح والتحدِّي والإنجاز، تتغيَّر طبيعة الإنسان وتتَّجه نحو تحقيق الغايات العليا. ولعل المعاناة التي مرَّ بها الشعب الياباني كفيلة بصناعة هذا التحوُّل الاقتصادي الاجتماعي؛ فالإنسان الياباني الذي وجد نفسه فقيرا ومنبوذا، استكشف أن عنصر الزهد في الاستهلاك يشكِّل طريقا مناسبا لزيادة دخله، وتحسين ظروف معيشته؛ إذ يدفع بالإنتاج إلى أعلى، ويدِّخر لمستقبله في ظروف حسنة. فإن لم تكن هناك رؤية مستقبلية واضحة للحياة الاقتصادية؛ فإن الادخار لن يتخطَّى عتبة الحاضر، وقد يصبح عديم الجدوى إذا لم يسهم في صناعة مستقبل هذه الحياة. مثل هذا العبث بمستقبل الأجيال قد احتاطت له اليابان، وصمَّمت آلة اقتصادية مالية متماسكة؛ ففي «يونيو سنة 2006 امتلكت اليابان أكثر من 4400 مليار دولار أمريكي من الأصول الأجنبية، منها 326 مليار دولار أمريكي في الاستثمار الأجنبي المباشر، وهذه الحصَّة الضخمة في الأصول الأجنبية منحت لليابان مراتب القمَّة في استثمار الحافظة في الأسهم والسندات»[40].

ضمن معادلة من يعي قيمة العمل سيدرك لا محالة قيمة الادخار، تمكَّن اليابانيون من فكِّ رموز هذه المعادلة، وهم يتعاملون مع عنصر العمل باعتباره قيمة معلومة يحدِّد الحاضر نتائجها، ومع عنصر الادخار بوصفه قيمة مجهولة ينضج المستقبل ثمارها؛ ومن هنا فإن

الاستثمار الاجتماعي في شكل رمز وقيادة وإنسان، قد دفع بالاقتصاد الياباني نحو ابتغاء المزيد من الإنجاز والاستمرار والتقدُّم.

إن الادخار المنتظم والمستمر يمهِّد لولادة اقتصاد منتج وفاعل، مقابل اقتصاد مستهلك، ومؤثِّر بشكل سلبي في الحسابات المالية. ففي ظلِّ اقتصاد المنتجين، فإن المجتمع سينظِّم نفسه لدفع الاستهلاك إلى أسفل، «ويوجد في اليابان مجتمع نسقي تمَّ بناؤه بانتظام لرفع الاستثمار (المصانع والمعدَّات، البحث والتطوير، المهارات البشرية) على حساب امتيازات الاستهلاك الفردي»[41].

إن التركيز على اقتصاد المنتجين، هو دالة دينامية الاستثمار الاجتماعي في ظلِّ دينامية مسؤولة عن الحدِّ من اقتصاد المستهلكين. فالاستهلاك غير الضروري لا يرقى بمؤشِّرات هذه الدينامية إلى مستوى التنمية الاقتصادية. إن مؤشِّرات دينامية الاعتماد على الذات ليس من السهولة بمكان تجسيدها عمليا، لأن الالتزام بها مرهق للغاية، ومصير الدول المتخلفة من الفقر والحرمان والانصياع للاستغلال، هو إشارة إلى صعوبة تحمُّل المسؤولية؛ فالاستثمار الاجتماعي ينمو في ظلِّ مزيد من التعليم، ومزيد من الرضا والقناعة والاستعداد للتضحية من أجل تقدُّم أجيال المستقبل. وعلى الرغم من «أن اليابانيين يضعون أنفسهم في منطقة الفقراء الذين يعيشون في بلد غني، وهم يشعرون بمعاناتهم، فإن لهم القابلية لأن يسجنوا أنفسهم في سجن استهلاكي اختياري. ومثل هذا القابلية لا يمكن أن تستمر إلاَّ إذا كان المستهلك لا يستهدف تعظيم استهلاكه الخاص، واليابان في نهاية المطاف تربَّت تربية فاضلة»[42].

1 - 4 - الاستثمار المركَّب

لا شكَّ في أن نظام الأجور والمكافآت والحوافز في اليابان قد أسهم في تحقيق معدَّلات استثمارية اجتماعية ومالية، ما جعل الطبقة الوسطى في اليابان تشكِّل 90٪ من السكان، وهذا «لأن السياسات الحكومية، بعد الحرب، قامت بتصحيح التجاوزات الاجتماعية، وإعادة توزيع الثروة، فعمَّقت في المساواة الاجتماعية والاقتصادية، كأفضل من أي وقت مضى في تاريخ اليابان. وفي فترة السبعينيات من القرن الماضي وصل المجتمع الياباني إلى مستويات جديدة في الثراء والرعاية الصحيِّة وتحسين مستوى المعيشة»[43]. يرجع هذا النجاح إلى أن الإنسان الياباني الفاعل يختزن في أعماقه طموحات لا حدود لها، غالبا ما تعمل على تعزيز موقعه في سلَّم المجتمع؛ ولهذا يسعى إلى الحصول على ما يبعث فيه روح التحدِّي، التي كانت وراء كل الإنجازات العظيمة التي أحرزها، وتاليا فإن العمل الذي يفترض أن يحقِّق للشباب الياباني أحلامه في صناعة المستقبل، هو أيضا يتوقَّف على مستقبل هذا الشباب، فيكون التفاني في العمل دافعه الإخلاص للحاضر والمستقبل، ومن ثمَّ العمل على الدفع بعجلة المجتمع والاقتصاد نحو التقدُّم، مع ضمان استمرارية هذا التقدُّم في إطار زيادة الإنتاجية، وتطوير القيم التي تحفِّز على التحديث، في اتجاه لا يسمح لعناصر التغريب بإفشال المشاريع الإنمائية ذات

التوجُّهات الوطنية والإنسانية. لا شكَّ في أن البحث عن العمل بوصفه ثمرة من ثمار الطموح، هو الذي يضفي على حصاد الياباني أهمِّية في تعزيز المكاسب المادية، ومن ثمَّ تحقيق الإنجازات ورعايتها بالاستمرار؛ إذ يعزِّز ذلك دخل الإنسان الياباني. فلا يمكن للاستثمار المالي أن يصمد أمام صلابة الاستثمار الاجتماعي. وبعبارة أخرى، أن المستثمر اجتماعيا يكون ناجحا في حالة استثماره للأموال، فيدفع بالادخار إلى أعلى في ظلِّ الطموح الهائل للقوى البشرية في اليابان.

أسهمت سياسة القيادات الحكيمة في اليابان في تحقيق هذا الإنجاز المركَّب، من خلال ضمان العمل لليابانيين، ولمدى الحياة. مثل هذه الإجراءات السليمة تفرز حالة من العمل متَّزنة ومستقرَّة، وتهيئ للعمال الأجواء النفسية للإبداع، والاطمئنان على استمرار هذا الإبداع، والاستفادة من عوائده المادية والمعنوية، وذلك في ظلِّ وظيفة ثابتة لا تقبل بأي حال تبديد طاقات العامل بالاستغناء عن خدماته؛ ما يجعل الطموح كبيرا، والتضحية من حقوق الوظيفة على العامل، لتحقيق أكبر قدر من الإنجازات؛ فضلا عن أن هذه السياسات الحكومية، قد جعلت الأجور منتظمة ومتقاربة، والحوافز جماعية تبعث في العامل روح الرضا والجدّ، للاستمرار في توظيف ملكاته الإبداعية، من أجل الرفع من منجزاته المادية، والاستمرار في استثمارها بالاستفادة من عوائدها على مستوى الاقتصاد والمجتمع. أيضا «نلفي البيروقراطية اليابانية، التي يقودها جملة من القانونيين والحقوقيين على مستوى عالٍ من الكفاءة الإدارية، قد حمت بنية الوزارة المالية، وصانت خصائصها على الرغم من التغييرات السياسية»(44).

ليس في مقدور المشروعات الإنمائية في اليابان أن تسلك استراتيجية الاستثمار المركَّب؛ إلاَّ بالتزاوج بين الاستثمار الاجتماعي والاستثمار المالي، في سبيل تصميم إنسان فاعل وتحقيق ادخار أعلى. وليس المقصود بهذا الاستثمار كل ما تعلَّق بالقوى المادية فقط، كما هو شائع في الأدبيات الاقتصادية؛ بل هو خلق التوازن بين القوى البشرية والقوى الاقتصادية، بين الثقل الإبداعي والثقل الإنتاجي. فالتنمية الاقتصادية في غياب الاستثمار المركَّب، غالبا، ما تأتي مشوَّهة، والتحديث في غيابها، أيضا، سيتَّجه نحو التغريب. إن الاستثمار المركَّب هو الاستثمار الذي يدفع بالتنمية الاقتصادية نحو تحقيق إنجازات ضخمة معتمدة على الذات. وهو يضمن، أيضا، تحقيق إنجازات الاستمرار الناتجة عن دفع عجلة التغيير والاستمرار في الاتجاه الإنمائي الصحيح، وبمعنى آخر، فإن الاستثمار المركّب يشكِّل صِمام الأمان أمام موجات التبعية والتشوُّه والتخلف والاغتراب.

تتفاعل في ظل الاستثمار المالي، الذي هو حصيلة دينامية الاستثمار الاجتماعي، جميع مؤشِّرات الطموح، والتضحيات، والتحدِّيات، والإنجازات، والاستمرار، جنبا إلى جنب مع عوامل الاستثمار الاجتماعي من رمز وطني، وقيادة حكيمة، وإنسان فاعل، بحيث تتلاحم مع

عوامل الاستثمار المالي من دخول وادخارات ومكافآت وحوافز، وكل هذا في إمكانه أن يفرز تنمية اقتصادية معتمدة على الذات. فالاستثمار الاجتماعي في شكل مخطَّطات تسهر الإرادة السياسية على إنجاحها، والاستثمار المالي في شكل تكتيكات يعمل المخطِّطون والمسيِّرون والإداريون على الارتقاء بها إلى مستوى المطالب المحلِّية والعالمية. فاليابان «أنشأت ثلاثة قطاعات حيوية تضمُّ الأعمال التجارية الكبرى والبرلمان والبيروقراطية الوطنية، وتشكِّل هذه القطاعات رأس الهرم الاجتماعي في اليابان»[45]. وفي ظلِّ هذا التلاحم الاجتماعي والاقتصادي يأتي الإنماء من أقصى الإنسان الفاعل يسعى.

في غياب استراتيجية واضحة للاستثمار الاجتماعي، حتما ستفشل مخطَّطات الاستثمار المالي، ولهذا يكون من الأفضل استثمار الإنسان من خلال تعليمه وتدريبه وتوعيته وتحضيره للمستقبل السياسي والاقتصادي. ومن هنا نلفي القيادة السياسية في اليابان تتبوأ المراتب العلمية والثقافية العليا؛ فالإمبراطور هيروهيتو كان باحثا ناجحا في علم الأحياء الدقيقة؛ أما رؤساء الوزراء فهم متحصِّلون على أعلى الشهادات العلمية المعتبرة؛ والعلماء والخبراء والمهندسون على درجة عالية من المعرفة الفنية والتقنية. إن الطبقة السياسية والاقتصادية واعية ومتعلِّمة ومثقَّفة ومدرَّبة على كيفية التعامل مع المستقبل، وهذا ناجم عن دينامية الاستثمار الاجتماعي، التي أول ما تتجلَّى في الطموح، وتنتهي بتغيير هذا الطموح، كي يتناسب مع المستجدَّات الطارئة. إن مؤشرات التعليم والتدريب وممارسة العمل، إلى جانب الطموح والتضحيات، قد حرَّضت على تشجيع الادخار في اليابان، واستخدامه في تمويل الاستثمارات بشكل صحيح ومفيد.

زبدة القول، إن اليابان قد قامت بعملية تركيب ناجحة بين الاستثمار الاجتماعي، كما تجلَّى في دينامية الثقة وفاعلية الكفاءة، وبين الاستثمار المالي الذي تميَّز بكفاءته الدينامية على مستوى ارتفاع الدخل وتدفُّق النقود. فالكفاءة الدينامية «هي فكرة مستمدَّة من نماذج للنمو الاقتصادي، وتسمى القاعدة الذهبية. ولتحديد الاقتصاد بشكل دينامي ذات كفاءة عالية، ينبغي للدخل الذي يعزى إلى زيادة رأس المال أن يكون أعلى من الاستثمار. أيضا تنافسية الاقتصاد تكون ذات كفاءة دينامية، إذا كانت تدفُّقات النقود المتولِّدة عن الإنتاج - بعد دفع الأجور - أعلى من الاستثمار»[46].

ثالثا: الخاتمة

لقد بسطنا أهم ملامح دينامية الاستثمار الاجتماعي في التجربة الإنمائية اليابانية المعاصرة، ووقفنا على مدى أهمِّية الاستثمار الاجتماعي في إغناء هذه التجربة. وقد استكشفنا أن دينامية الاستثمار الاجتماعي المتمثِّلة في: الإمبراطور، ورئيس الوزراء، والإنسان الياباني الفاعل، قد منحت للاستثمار المالي بُعدا اقتصاديا فاعلا، تجلَّى في القوَّة المالية التي تتميَّز بها اليابان عن غيرها من الدول الأكثر تطوُّرا.

أيضا تبيَّن لنا أن التنمية الاقتصادية في اليابان هي مجرَّد تجربة أسهمت إرادة أمَّة في إنجاحها، وإخراجها للعالم بهذه الطريقة المثيرة والمدهشة. يضاف إلى ذلك كله، أن العقلية اليابانية قد أتقنت فكَّ خيوط الإنجاز والاستمرار المتداخلة والمتشابكة، وحوَّلتها بمهارة عالية، إلى نسيج إنمائي محكم الزوايا، ما يعني أن أنموذج التنمية الاقتصادية اليابانية أنموذج مفتوح يمكن ملامسته ومعانقته واحتضانه - لو جاز التعبير - ومن ثمَّ تمكن الاستفادة منه بنقده نظرا إلى ما يزخر به من أخطاء وهفوات وثغرات وفجوات. أما تجربتها فتتميَّز بنسق مغلق بقيمه وثقافته ولغته وعلاماته ورموزه، وداخل هذا النسق تتجلى لعبة الإنجاز والاستمرار المتبادلة؛ إذ تتداخل الرموز التاريخية والثقافية مع العلامات التجارية، والتكنولوجية، والتسويقية؛ وفي زحمة هذا التداخل تكون عملية الاستفادة من النسق المفتوح رهنا بالتواصل مع النسق المغلق.

نسق التجربة اليابانية في ثلاثيتها الإنسانية هو نسقٌ مركَّب، يتحكَّم في بنيات شروط الإقلاع وإنجازات الاستمرار؛ فالنسق قد أتى منسجما ومتلاحما ومترابطا؛ أما التنمية الاقتصادية في اليابان فهي مجرَّد نسق فرعي، لا يمكن بأي حال فصله عن النسق المركَّب؛ لأن التجربة اليابانية، لا يمكن اختزالها في التنمية الاقتصادية بمعزل عن الأنساق الأخرى، بينما نسق التنمية الاقتصادية الفرعي، مرتبط بنسق التجربة المركَّب، وهذا النسق لا يكون مركَّبا؛ إلاَّ إذا اشتمل على بنيات مركَّبة، تحقِّق فعلها في شروط الإقلاع وإنجازات الاستمرار. وإذا كانت شروط الإقلاع تختلف من تجربة إلى أخرى، نظرا إلى اختلاف النسق الاجتماعي، الذي عادة ما يتَّصف بانغلاقه؛ فإن إنجازات الاستمرار تتأثَّر بالنسق الإنتاجي الذي يتميَّز بانفتاحه، وهذا يعني أن النسق المركَّب، يتكوَّن من نسق اجتماعي مغلق، ونسق إنتاجي مفتوح. إن الذي يجعل نسق التجربة اليابانية في التنمية الاقتصادية منسجما ومتلاحما ومترابطا، هو دينامية الاعتماد على الذات. فمن غير فهمنا لآليات هذه الدينامية، لا يمكن أن نتحرَّر من أسر النسق الاجتماعي، كما لا يمكن أن نكون أكثر نسقية من النسق الإنتاجي نفسه.

فضلا عن ذلك كله، فإن اليابان تتميَّز عن النماذج الإنمائية العالمية باحترامها للإنسان إلى حدٍّ القداسة؛ إذ تقلَّبت اليابان في عشقها الإنساني، فانتقلت من معتقداتها بالآلهة التي ترتع في الأجواء في شكلها الإنساني وهي تحمي أرض الشمس المقدَّسة، إلى الإمبراطور حفيد الآلهة، ثمَّ الإنسان الذي خُلِق من علقة. وإن قال قائل - ممَّن في نفسه مقدار ظلم لأخيه الإنسان- إن هذا الاحترام للإنسان العادي في اليابان لا يُراد به الاحترام لذاته؛ فإننا نرى أن اليابان لم يكن أمامها إلاَّ اتِّباع هذا السبيل الإنمائي؛ لأن ثروتها مدفونة في أعماق منجم إنسانها، وأن استثمار هذا المنجم، بكلِّ أشكاله وأحواله، يتوقَّف عليه مستقبل اليابان الإنمائي.

ونعتقد أن اليابان لم تستكشف ثروتها إلاَّ بعد الضربة النووية؛ إذْ ترسَّخ في ذهن قادتها أن مثل هذا الإنسان الفاعل لا يوقِف طموحاته إلاَّ السلاح الذي يقتل بالجملة. ومن ثمَّ كان هذا السلاح الذي أنهى الحرب لمصلحة الولايات المتَّحدة الأمريكية بمنزلة المرآة التي كشفت عن المعدن النفيس داخل المنجم الإنساني الياباني الذي لا يقاوَم؛ غير إن الأهمَّ من كل ذلك هو تفاهم اليابانيين على أن مثل هذا المنجم، ينبغي:

- ألا تستغلَّه يد واحدة.
- ألا يهضمه فم واحد.
- ألا يُستَثمَر بسواعد غريبة عن أرضه.

لقد أفضى هذا القلق على مصير المنجم الإنساني إلى توحيد صف الإنسان الفاعل (الإمبراطور، القيادة، الشعب)، من منطلق تخصيص هذا المنجم الإنمائي لهذا الترصيص الإنساني. لقد رأى اليابانيون أنَّ يُتِّمَ الأرض اليابانية، بعد يبابها في الحرب، لا يجلب إلاَّ اليُتم، إنْ هي بقيت على هذه الحال المأسوية. بينما إبعاد شبح اليتم لا يكون إلاَّ بمواساة الإنسان - عمليا - لأخيه الإنسان؛ حيث لا فرق بين الإمبراطور والقيادة، بين النخبة والعامَّة.

عموما، لم يغرق هذا الفعل القلِق في مستنقع الفوضى، ولم يُحدِث جعجعة بلا طحين؛ بل وضع الاستثمار الاجتماعي في مقدِّمة كل استثمار إنمائي، ونجم عن هذه الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية، ما يلي:

1- **يبْنَنَة احترام الإنسان وأنسنته**: لم يتم الحجْر على تطلُّعات الإنسان الياباني وطموحاته. بل نرى اليابان قد أسهمت في تحرير طاقات الإنسان، وانتشلته من الأمية، ورفعت من مستواه العلمي، ووفَّرت له الرعاية الصحيِّة، وحقَّقت له الأمن خارج اليابان وداخلها، ومنحته هامشا كبيرا من الحرية، وأهَّلته للمشاركة في قوَّة العمل؛ حتى صار احترام الإنسان إنمائيا علامة مميَّزة تتفرَّد بها اليابان عمَّن سواها. كما عُدَّ الاحترام الحقيقي للإنسان هو كل ما يجلب مزيدا من الرضا الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي، وفق الطريقة اليابانية، وبالشكل الذي تداخلت فيه الخيوط التي حبكت نسيج الثلاثية الإنسانية الإنمائية اليابانية. ولنا أن نلمس هذه اليَبْنَنَة لاحترام الإنسان وأنسنته، في دول جنوب شرق آسيا، وفي النماذج الإنسانية للنمور الآسيوية الإنمائية.

2 - **إتقان العمل**: نلفي الإنسان الياباني متقنا أشد الإتقان لعمله، بل ويضفي عليه قداسة، تجعل من الحقوق تتقلَّص أمام تمدَّد الواجب المقدَّس. ومثل هذا قد شكَّل أحد أسرار حضوره القوي في الساحة الاقتصادية الدولية، وجعل من الإمبراطور موضع افتخار للشعب الياباني، ووضع القيادة أمام المسؤوليات الأخلاقية ، بحيث يكشف أي تقاعس عن إتقان العمل عن زيفها وترهلها، ومن ثمَّ استقالتها. فإتقان العمل وفق الطريقة اليابانية لا يتحقَّق إلاَّ من داخل

صرح الثلاثية الإنسانية المتقَن بترصيصه. إن من يبرع في التكنولوجيا هو من يتقن عمله إتقانا محكما، والتكنولوجيا أكبر من أن يحتضنها إنسان مقطَّع الأطراف؛ بل يحتضنها إنسان تكاملت أطرافه الثلاثة. الإنسان الياباني يمتلك مقدرة فائقة على الاندماج في مهاراته إلى درجة الإتقان؛ إذ يجعله هذا الإتقان متوحِّدا مع العمل روحانيا؛ لأن القيام بالفعل الأخلاقي - مثل إتقان العمل - قد وضع الواجبات في مرتبة متقدِّمة على الحقوق.

3 - **مراعاة الملكية**: لقد طبَّقت اليابان رأسمالية اجتماعية، ووازنت بين الملكية الفردية والملكية الجماعية، واستطاعت بفضل أنموذج اليابان المتَّحدة (Japan Inc) إشراك الحكومة بوصفها ملكية عامَّة للمجتمع في قطاعات خاصَّة، هي ملك للأفراد. وقد تمَّ هذا التوازن في ظلِّ قوانين بيروقراطية صارمة، تنظِّم الأعمال التجارية، وتحمي الملكيات. لقد تمكَّنت الثلاثية الإنسانية من تنظيم الملكية بطريقة إنمائية، تفنَّنت في تنظيم الإنتاج، سواء في القطاع الخاص أو في القطاع العام، وأحسنت في التوزيع، وتعفَّفت في الاستهلاك. أيضا، أسهمت حماية الملكية الفكرية في تطوير اليابان تكنولوجيا. وهذه الملكية الفكرية ظلَّت موضع عناية مركَّبة من ثلاثية إنسانية مركَّبة. فالاستثمار الاجتماعي ينتعش في ظلِّ استثمار الملكية الفكرية؛ لأن ضياع الملكية وسرقتها، أو العبث بها، هو ضياع لجهود الاستثمار الاجتماعي، وعبث بمستقبله الإنمائي.

4 - **ترشيد الإنفاق**: الذي جعل معدَّل الادخار في اليابان عاليا، وقد تجلَّى هذا الفعل في دفع الاستهلاك إلى أسفل. فاليابانيون قد وضعوا أنفسهم في سجن استهلاكي اختياري ساعد على تسريع وتيرة الاستثمار. فارتفاع معدَّلات الادخار والاستثمار في اليابان، هو أحد إفرازات ترشيد الإنفاق. فضلا عن أن ترشيد الإنفاق هو مهمَّة جماعية تنقدح في وعي ثلاثية إنسانية. ولكي يؤتي ترشيد الإنفاق أُكلَه ينبغي أن يكون الترشيد جماعيا؛ بينما الآليات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تراقب الإنتاج والتوزيع، هي الآليات نفسها التي تدير حركية الاستهلاك، وتتحكَّم بوعي في ميولاتها اللامتناهية.

5 - **حيازة التكنولوجيا**: لم تعد مسألة حيازة التكنولوجيا تشغل اليابانيين، فقيادة اليابان للعالم في مجالات التكنولوجيا والمهارات قد أصبحت أمرا مسلَّما به. ولم يكن لهذه الإنجاز الكبير أن يتحقَّق لولا توافر عناصر حيوية مهَّدت لذلك، مثل: احترام الإنسان، وإتقان العمل من أجل دفع الإنتاج إلى أعلى، وحماية الملكية، وترشيد الإنفاق من أجل دفع الاستهلاك إلى أسفل.

يشكِّل هذا التناسق بين الاستثمار الاجتماعي، والاستثمار المالي- من داخل نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية - حالة فريدة من نوعها، تختلف تماما عن النمادج الإنمائية الغربية؛ لأن الاستثمار الاجتماعي في الأنموذج الإنمائي الياباني يستند إلى مبدأ المشاركة، بينما الاستثمار الفردي في الأنموذج الإنمائي الغربي يقوم على عنصر المنافسة. وإذا كانت المشاركة

تزيد من ترصيص الاستثمار الاجتماعي في ثلاثيته الإنسانية الإنمائية؛ فإن المنافسة تعمل على تخصيص هذا الاستثمار وتضييقه إلى أن يصبح استثمارا فرديا؛ ما يجعل نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية مهدَّدا بالانهيار الدوري، الذي عادة ما يُتَغلَّب عليه بإدخال تصليحات ترميمية، وغالبا ما تأتي هذه الإصلاحات من خارج نسقه. إن الأمر يختلف مع الاستثمار الاجتماعي في الأنموذج الإنمائي الياباني، فلو قدِّر لنسيج الثلاثية الإنسانية اليابانية أن يصيبه التمزُّق الداخلي؛ فإن النَسْجَ سيكون بآليات مغزلية داخلية، ما يجعل المشاركة تضفي على المنافسة في أثناء النسج بعدا حركيا مبدعا ومجدِّدا؛ بينما المنافسة غالبا ما تعمل على تقويض أساسات المشاركة.

وإذا جئنا إلى العالم العربي والإسلامي نلفي أنه إلى البناء في حاجة. فضلا عن أن المشاركة تشكِّل أحد أهم شرايينه الدموية، التي من غيرها يقف واثقا من موته في كل حين. ومثل هذا الموت الذي يتهدَّده لا ينقذه منه إلاَّ الفعل المشارك، الذي هو قيمة عربية وإسلامية، قبل أن يكون حكمة يابانية وآسيوية. ولكن اليابان التي مزَّقها الإقطاع اهتدت إلى الحل الإنمائي للخروج من مأزقها الاجتماعي؛ غير أن هذا الحل بدأ يضيق بعد أن انهدَّ نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية، وفشل بقراراته غير المنسجمة في دخول الحرب بطريقة همجية نتجت عنها هزيمة نكراء. بعد هذا تبيَّن لليابانيين أن ترصيص نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية، هو أفضل طريقة للتعامل مع الأزمات وإدارتها في الاتجاه الإنمائي السليم، كما تيقنوا من أن المشاركة في اتِّخاذ القرارات هي سبيل النجاة من الوقوع في الأخطاء القاتلة، وأن الاستثمار الاجتماعي هو القناة المؤدِّية إلى حيازة ثروة العالم بطرق استثمارية مشروطة ومدروسة ومشروعة.

نعتقد أنه لا سبيل أمام العرب والمسلمين، الذين مزَّقهم القمع بكل أشكاله وأحواله وأفعاله؛ غير إعادة النظر في نسق الثلاثية الإنسانية الإنمائية من زاوية الفعل المشارك، ولكن قبل رسم معالم هذا النسق - في ظل الاعتماد على الذات - يُشتَرَطُ من هذه الذات العربية والإسلامية، أن تكون لها قابلية مرنة للتعايش مع الاستمرار، وعدم الركون إلى القاعدة المثبِّطة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»؛ لأن كل استمرار يختزن بداخله إنجازا عظيما. وهذا أقل ما يمكن أن نتعلَّمه من التجربة الإنمائية اليابانية المتمحورة على الذات.

رابعاً: ملحقات

الجدول (1):
اليابان: تركيبة الادخار - الاستثمار وفق القطاع 1955- 1974
٪ من الناتج المحلِّي الإجمالي

السنوات	الشركة	الأسرة	الحكومة
1959 -1955	8.9 -	7.7	0.5
1964 -1960	10.9 -	8.2	1.7
1969 -1965	7.7 -	6.8	0.7
1974 -1970	10.9 -	10.1	0.6

المصدر:

1- Economic Planing Agency.

2-Tetsuji Okazaki (2001), The Evolution of the Financial System in Post- War Japan, In: Steven Tolliday (ed,), The Economic Development of Modern Japan, 1995-1945: From Occupation to the Bubble Economy, (Cheltenham: Edward Elgar Publishing), Volume II, p 248.

الجدول (2): موقف اليابانيين من الادخار (٪)
1980- 1966

	أ: الادخار ضرورة ملِّحة	ب: الادخار مهم جدا	جـ: للادخار أفضلية	د: الحياة اليومية أكثر أهمية	هـ: لا نعرف
1966	21.3	30.8	41.7	5.1	1.2
1967	21.8	30.9	42.3	4.6	0.3
1968	19.4	32.9	43.2	4.8	0.6
1969	19.6	31.0	43.1	5.0	1.2
1970	22.0	31.4	44.7	3.0	0.5
1971	19.1	32.9	44.1	2.7	0.5
1972	16.7	35.2	43.2	2.9	1.1
1973	17.0	34.4	44.0	2.9	2.5
1974	17.7	34.1	41.4	2.1	2.0
1975	16.1	38.2	41.4	2.1	2.3
1976	17.6	37.5	41.0	2.4	1.4
1977	14.6	40.8	40.0	2.4	2.3
1978	15.2	40.0	39.8	2.5	2.5
1979	12.9	44.4	37.6	1.7	3.3
1980	13.6	42.8	38.8	2.3	2.5

المصدر:

1- Bank of Japan, Opinion Survey on Savings, 1980.

2- Shinichi Ichimura (1998), Political Economy of Japanese and Asian Development, (Tokyo: Springer- Verlag), p 77.

الجدول (3): تطور الإنفاق الاستهلاكي للأسر اليابانية (٪)
1964 - 1985

الفترات	الضروريات				آخر			
	الطعام	الإسكان	الملابس والأحذية	المجموع	الرعاية الصحية	النقل والاتصالات	التعليم	القراءة والترفيه
1965 - 1964	27.4	3.7	7.7	38.8	1.9	2.5	2.9	5.8
1970 - 1966	25.1	3.8	7.1	36.0	1.9	3.6	2.4	6.2
1975 - 1971	21.8	3.7	6.7	32.2	1.8	4.5	1.9	6.2
1980 - 1976	19.8	3.3	5.6	28.7	1.7	5.4	2.3	5.7
1985 - 1981	17.8	3.2	4.7	25.7	1.6	6.3	2.6	5.8

المصدر:

1- Japan Stastical Association (1987).

2- Karl Mosk (2008), Japanese Economic Development: Markets, norms, structures, (London: Routledge, 1st ed), p 288.

الجدول (4): اتجاهات الإنفاق الاستهلاكي في اليابان

1990 -1999 مليار ين

	1990	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	الإنفاق ٪ 1990	الإنفاق ٪ 1999
الطعام	35.792	38.738	38.345	38.769	38.026	36.702	37.070	36.770	33.454	14.73	11.80
المشروبات الكحولية	2.404	2.526	2.503	2.634	2.553	2.519	2.460	2.438	2.507	0.99	0.84
التبغ	565	581	613	625	610	633	673	716	688	0.23	0.23
الملابس والأحذية	15.238	15.641	14.817	13.938	14.941	13.098	13.711	15.267	15.040	6.27	5.03
الإسكان	40.988	47.508	50.678	53.792	56.904	59.697	62.623	63.734	62.090	16.86	20.76
الوقود	5.509	6.346	6.493	7.047	7.310	7.544	8.060	7.248	6.700	2.27	2.24
السلع المنزلية والخدمات	14.655	15.763	15.927	15.908	16.021	16.004	16.022	14.271	13.068	6.03	4.37
السلع الصحية والخدمات الطبية	23.395	26.066	27.435	28.981	30.550	31.939	32.882	33.066	34.296	9.63	11.47
المواصلات	22.806	23.885	24.042	25.384	25.185	26.627	26.472	26.508	24.302	9.38	8.12
الاتصالات	6.074	6.648	7.088	6.293	6.736	7.240	8.140	8.218	10.007	2.50	3.35
الترفيه والترويح	16.233	17.859	18.704	18.991	18.954	19.460	19.767	20.030	19.198	6.68	6.42
التعليم	9.610	10.821	10.799	11.295	11.615	11.355	11.580	11.336	12.752	3.95	4.26
الفنادق والمطاعم	9.243	9.425	9.982	9.696	6.719	9.785	10.007	9.734	12.027	3.80	4.02
آخر	40.522	43.893	44.649	46.185	45.122	47.857	49.009	49.668	52.986	16.67	17.71
المجموع	243.036	265.702	272.075	279.539	283.245	291.458	298.475	297.003	299.114	100	100

المصدر: اقتطِع هذا الجدول من:

- London: Euromonitor plc, World Consummer Income and Expenditure Patterns 2001, pp 289- 291.

الجدول (5): مقارنة دولية لمعدَّلات الادخار

1990 - 1989

البلد	معدَّل صافي الادخار القومي، 1990		معدَّل صافي ادخار الأسر، 1989	
أستراليا	3.0	(23)	(6.7)	11.5
النمسا	15.8	(7.5)	14.1	(5)
بلجيكا	13.9	(10)	13.3	(7)
كندا	7.0	(18)	11.3	(9)
دنمارك	10.5	(13)	.....	
فنلندا	9.4	(15)	- 0.0	(17)
فرنسا	9.8	(14)	7.7	(10)
ألمانيا	14.9	(9)	12.5	(8)
اليونان	4.9	(21)	23.7	(1)
أيسلندا	4.7	(22)	.....	
أيرلندا	15.8	(7.5)	.....	
إيطاليا	8.6	(16)	16.4	(3)
اليابان	23.6	(3)	14.3	(4)
لوكسمبورج	40.5	(1)	.....	
هولندا	16.5	(6)	14.0	(6)
نيوزيلاندا	8.0	(17)	1.6	(15)
النرويج	11.9	(12)	1.0	(16)
البرتغال	21.9	(4)	.....	
إسبانيا	12.5	(11)	5.3	(13)
السويد	6.9	(19)	- 4.0	(18)
سويسرا	24.2	(2)	17.9	(2)
تركيا	17.4	(5)	.....	
المملكة المتَّحدة	5.1	(20)	1.9	(14)
الولايات المتحدة الأمريكية	2.5	(24)	6.7	(11.5)
يوغسلافيا	.....		.....	

ملاحظة: الرقم الذي ما بين قوسين يشير إلى المرتبة العالمية لكل بلد وفق معدَّل صافي الادخار؛ أما تصنيف البلدان عموديا فقد خضع في النص الإنجليزي الأصلي للترتيب الألفبائي.

المصدر:

1- Organisation for Economic Cooperation and Development (OECD).

2- Charles Yuji Horioka (2001), Japan's Consuption and Saving in Internatioanal Perspective, In: Steven Tolliday (ed,), op, cit., Volume I, p 311.

الهوامش

1 يقع أرخبيل اليابان شرق آسيا وتحيط به مياه المحيط الهادي، ويضمُّ الآلاف من الجزر الصغرى؛ أما الجزر الكبرى، فأهمُّها جزيرة هوكايدو (Hokkaido) وهونشو (Honshu) وكيوشو (kyushu) وشيكوكو (Shikoku). وتبلغ مساحة اليابان 369440 كيلومترا مربَّعا، عاصمتها طوكيو، وتعدُّ اليابانية اللغة الرسمية في البلاد؛ أما الديانات الرئيسة فهي الشنتو والبوذية والمسيحية. بلغ عدد سكان اليابان 127.770مليون نسمة سنة 2006، وفي السنة نفسها سجَّل الناتج المحلِّي الإجمالي 4.366 تريليون دولار أمريكي، ووصل متوسط دخل الفرد إلى 34175 دولارا أمريكيا.

2 من المفارقات العجيبة في حياة فوكوزاوا يوكيتشي، أنه ظلَّ طوال حياته يتجنَّب الخدمة الحكومية، ولم يلتحق بها أبدا؛ في الوقت الذي أرست فيه حكومة ميجي سياسته التعليمية والتنويرية بشكل قاطع؛ ما حدا بفوكوزوا إلى الإشارة في سيرته إلى أن سياسة حكومة ميجي يجري تنفيذها وفق أفكاره على وجه الدقَّة.

3 كامل يوسف حسين (مترجم) (2001)، سيرة فوكوزوا يوكيتشي ومقدمة أعماله الكاملة، (أبوظبي: المجمع الثقافي)، ص 312.

4 الزايباتسو هي شركة عائلية عملاقة، تتكوَّن من: ميتسوي (Mitsui)وسوميتومو (Sumitomo) وميتسوبيشي (Mitsubishi) وياسودا (Yasuda). وقد ركَّزت الزايباتسو أعمالها على الصناعة والتعدين والملاحة والبنوك والتسويق الخارجي، وبعد الحرب العالمية الثانية حلَّت إدارة الاحتلال الأمريكي مئات الشركات التي تمتلكها الزايباتسو؛ غير أن الأسماء المدرجة في القائمة السوداء، تقلَّصت إلى مائة شركة تعرَّضت للعقاب، والحرمان من التعامل مع كل البنوك، وفي أواخر 1948 انخفض عدد الشركات المُحلَّة إلى تسع شركات، وتغيَّر اسم الزايباتسو إلى كئرتسو (Keiretsu).

5 مالك بن نبي (2000)، المسلم في عالم الاقتصاد (بيروت: دار الفكر المعاصر، طبعة جديدة)، ص 60.

6 روجيه جارودي (1999)، كيف نصنع المستقبل؟ ترجمة وتقديم: منى طلبة وأنور مغيث (القاهرة: دار الشروق، ط1)، ص 285.

7 إميل وانتي (1980)، من الحرب العالمية الثانية إلى الاستراتيجية النووية، تعريب: أكرم ديري، (بيروت: دار القلم، ط1)، ص 346.

8 Takafuza Nakamura (1981), The Postwar Japanese Economy: Its development and Structure, (Tokyo: University of Tokyo Press), p 24.

9 ظلَّت الشنتو تشكِّل الديانة القومية لأمَّة اليابان، وهي ديانة آلهتها متعدِّدة وتُعبد في مزارات مقدَّسة. تقوم هذه الديانة على عبادة الأسلاف والإمبراطور والطبيعة؛ ما جعلها تسهم بهذه المعتقدات في تأليه الإمبراطور.

10 Joy Hendry (1992), Understanding Japanese Society, (London: Routledge Curzon, 3ed), p 128.

11 See: Daikichi Irokawa (1995), The Age of Hirohito: in Modern Japan, Translated: Mikiso Hane, (New York: The Free Press), p 93.

12 بيتر وايدن (2002)، اليوم الأول: قبل هيروشيما وبعده، ترجمة: هاشم حبيب الله، (أبوظبي: المجمع الثقافي)، ص353.

13 شارل عيساوي (1991)، تأملات في التاريخ العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص 186.

14 Yoshihara Kunio (2001), Globalization and National Identity: The Japanese Alternative to the American Model, (Selangor, Malaysia: Falcon Press Sdn Bhd), p 90.

15 Ishikawa Eisei and David L. Swain (trans) (1981), Hiroshima and Nagasaki: The Physical, Medical, and Social Effects of the Atomic Bombings, (Basiks Books: New York), p 496.

16 عصام حمزة (2000)، هيروهيتو، في: ماجدة علي صالح (محرر)، عظماء آسيا في القرن العشرين (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، جامعة القاهرة)، ص33.

17 باتريك سميث (2001)، اليابان: رؤية جديدة، ترجمة: سعد زهران (عالم المعرفة، العدد 268)، ص9 (الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1).

18 William B. Johnson (2006), The Pacific Campaign in World II: From Pearl Harbor to Guadalcanal, (London and New York: Routledge, 1st ed), p 300.

19 Jane W. Yamozaki (2006), Japanese Apologies for Word II: A Rhetorical study, (London and New York: Routledge, 1st ed), p 36.

20 برتل أولمان (2002)، «ما حاجة الإمبراطور إلى الياكوزا؟ مدخل لنظرية ماركسية عن الدولة اليابانية»، ترجمة: سعد زهران (الكويت: الثقافة الجديدة، ع111، مارس-أبريل)، ص 135.

21 Takafuza Nakamura, op. cit., p 32.

22 Karl Mosk (2008), Japanese Economic Development: Markets, norms, structures, (London: Routledge, 1st ed), p 223.

23 محمد سعد أبو عامود (2001)، العلاقة بين الفكر السياسي والتنمية في آسيا، في: سيف الدين عبدالفتاح والسيد صدقي عابدين (محرران)، الأفكار الآسيوية الكبرى في القرن العشرين (القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية)، ص25.

24 Elise K. Tipton (2002), Modern Japan: A social and political history, (London: Routledge, 1st ed), p 162.

25 باتريك سميث، مرجع سابق، ص 16.

26 بيتر وايدن، مرجع سابق، ص 308 و309 .

27 هوستن سميث (2005)، أديان العالم: دراسة روحية تحليلية معمَّقة لأديان العالم الكبرى توضِّح فلسفة تعاليمها وجواهر حكمتها، تعريب وتقديم وحواشي: سعد رستم، (حلب: دار الجسور الثقافية، ط1)، ص 274.

28 Chiba Hitoshi, "1945-2005: Reflections", (Tokyo: The Japan Journal, Vol.2, No. 4, August, 2005), pp 7- 9.

29 أدوين رايشاور (1989)، اليابانيون، ترجمة: ليلى الجبالي، عالم المعرفة، العدد 136، ص216 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1).

30 Yasuhiro Ueshima et al. "New Technology and demand for Educated Workers: The Experience of Japanese Manufacturing in the Era of High-speed Growth", Journal of the Japanese and International Economies: Vol. 20, No.1, March 2006, p 56.

31 Mahathir Mohamad and Shintaro Ishihara (1995), The Voice of Asia, (Tokyo: Kadansha International, Ltd), p 30.

32 ياسومازا كورودا، تجربة اليابان: التحديث والاغتراب في اليابان، (بيروت: المستقبل العربي: السنة 7، العدد 69، نوفمبر (1984)، ص129.

33 أيان كريب (1999)، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، العدد 244، ص74 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب).

34 مسعود ضاهر (2000)، النهضة اليابانية المعاصرة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1)، ص169.
35 مالك بن نبي، مرجع سابق، ص71.
36 Charles Yuji Harioka (1989), Why is Japan's Private Saving Rate So High? In: Ryuzo Sato and Takashi Negishi (eds,) Development in Japanese Economics, (Tokyo: Academic Press Japan, INC), p 150.
37 Bernard Eccleston (1989), State and Society in Post- War Japan, (Cambridge: Polity Press), p 29.
38 Shinichi Ichimura (1998), Political Economy of Japanese and Asian Development, (Tokyo: Springer-Verlag), pp 76-78.
39 Charles Yuji Horioka (2001), Japan's consumption and Saving In International Perspective, In: Steven Tolliday (ed,), The Economic Development of Modern Japan, 1945-1995: From Occupation to the Bubble Economy, (Cheltenham: Edward Elgar Publishing), Volume I, pp 309- 312.
40 Arthur Alexander (2008), The Arc of Japan's Economic Development, (London: Routledge, 1st ed), p 112.
41 Lester Thurow, op, cit., p 125.
42 Ibid., p 128.
43 Nika Mervio (1998), Diversity in Japanese Society, In: Patrick Heenan (ed,), The Japan Handbook, (London: Fitzroy Dearborn Publishers), p 143.
44 Harumi Hori (2005), The Changing Japanese Political System: the Liberal Democratic Party and the Ministry of Finance, (London and New York: Routledge. 1st ed), p 148.
45 Yoshio Sugimoto (2003), An Introduction to Japenese Society, (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2nd ed), p 212.
46 Arthur Alexandar, op, cit., p 114.